

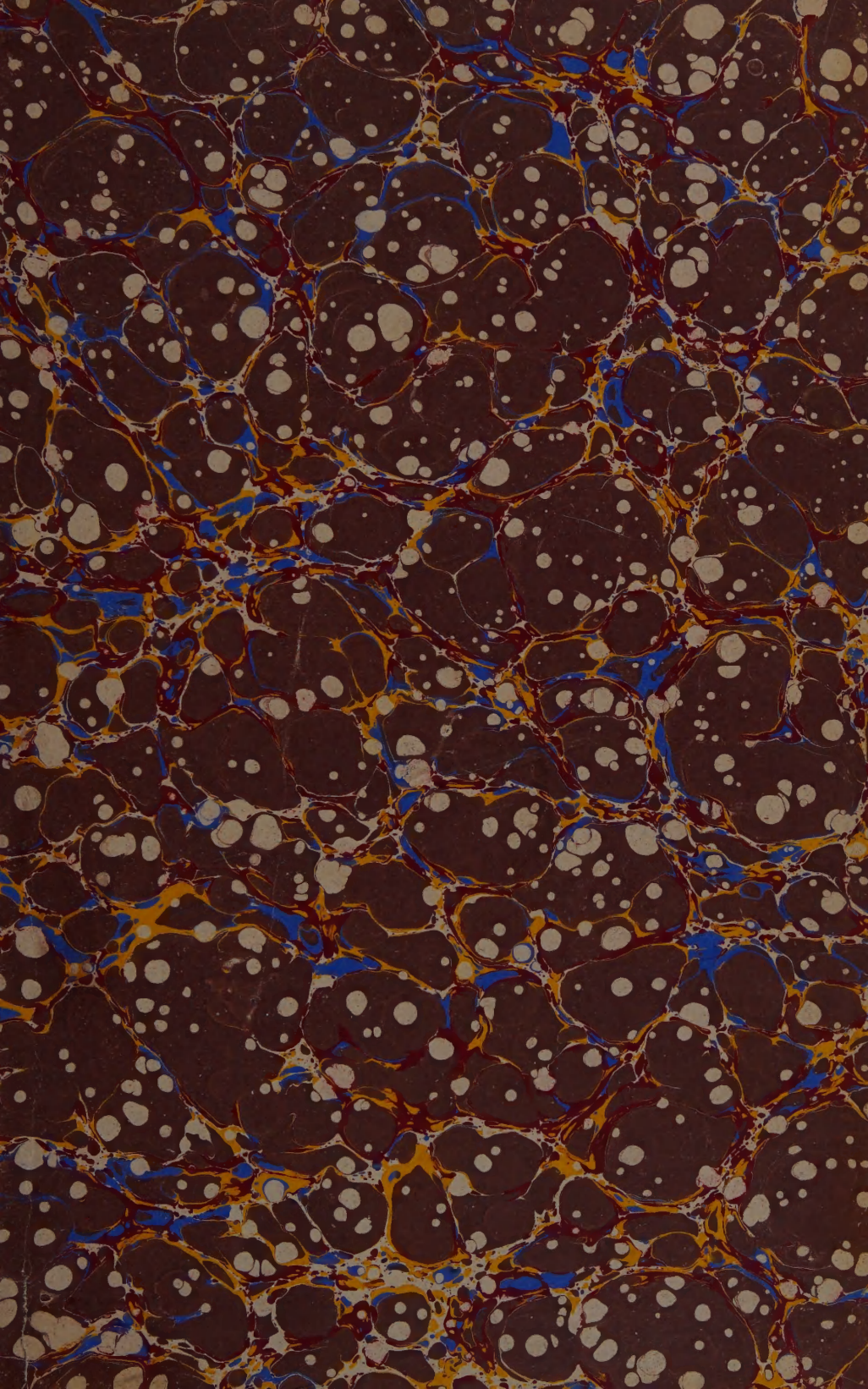
School of Theology at Claremont

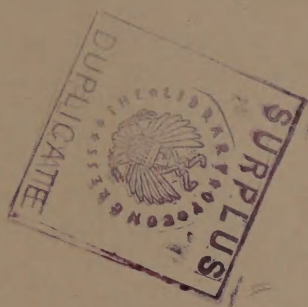


1001 1411127



Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California





162606

BM
45
L6
v. 3

GESAMMELTE SCHRIFTEN

VON

LEOPOLD LÖW.

HERAUSGEGEBEN VON IMMANUEL LÖW.

III. BAND

MIT UNTERSTÜTZUNG DER ISR. ALLIANZ IN WIEN UND DER
ZUNZSTIFTUNG IN BERLIN.

SZEGEDIN

VERLAG VON ALEXANDER BABA.

1893.

ETHIOPIAN
SMITHSONIAN INSTITUTION

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

MUSEUM LAMONT

BM
45
LC
v. 3

GESAMMELTE SCHRIFTEN

VON

LEOPOLD LÖW.

HERAUSGEGEBEN VON IMMANUEL LÖW.

III. BAND

SZEGEDIN

VERLAG VON ALEXANDER BABA.

1893.

L. C. 2-7-11

ADOLPH JELLINEK

ZUGEEIGNET

VOM HERAUSGEBER.

School of Theology
at Claremont

A1721

INHALT.

1. Die Pflege der talmudischen Alterthumskunde. 1865 . . .	1—11
2. Eherechtliche Studien. 1860—1867.	13—334
1) Princip und Begriff der Ehe	15
2) Zweck der Ehe	26
3) Einehe und Vielweiberei in der biblischen Zeit . . .	33
4) Einehe und Vielweiberei in der talmudischen Zeit . .	46
A. Eineheliche Elemente in der talmudischen	
Agada !	52
B. Eineheliche Elemente in der talmudischen	
Halacha	54
5) Polygamische Theorie der nachtalmudischen Zeit . .	57
6) Einehe und Vielweiberei im frankogermanischen	
Mittelalter	67
7) Einehe und Vielweiberei in Spanien	78
8) Einehe und Vielweiberei im Oriente	83
9) Ehehindernisse der Verwandtschaft und Schwäger-	
schaft	86
10) Ehehindernisse aus Keuschheitsgründen	97
11) Die Mischehe	108
A. Erinnerungen aus vormosaïscher Zeit	112
B. Die Ausprüche des Gesetzes	114
a. Bedingte Ausschließung von der Epigamie, Idumäer	
und Aegypter	114
b. Unbedingte Ausschließung von der Epigamie . . .	118
aa) Ausschließung aus nationaler Antipathie, Ammoniter	
und Moabiter	118

bb) Ausschließung aus religiösen Motiven. Die sieben ka-	
naanitischen Völkerschaften	121
C. Das Gesetz über die Kriegsgefangene	124
D. Erinnerungen aus der mofaischen und nach-	
mofaischen Zeit	131
a. Die Kuschitin	131
b. Die Zeit der Richter und Könige	132
c. Das babylonische Exil und die darauffolgenden Zeiten	143
E. Erinnerungen aus der talmudischen Zeit	152
a. Reinblütigkeit der Familien	152
b. Epigamie zwischen Phariseern und Sadducäern. Der	
älteste talmudisch-epigamische Kanon	159
c. Samaritanisch-jüdische Mischehe	162
d. Nethinim	164
e. Sklaven	166
f. Ger Tofchab	168
g. Profelyten	171
h. Am ha-Arec	172
i. Judenchriften. Christliche Gesetzgebung	174
F. Erinnerungen aus dem Mittelalter	177
a. Epigamie mit Sektirern, besonders Karäern	177
b. Anußim	185
G. Mischeheliche Fragen der neueren Zeit	186
a. Sabbathäer und Reformer	186
b. Christlich-jüdische Mischehen	189
c. Christliche Stimmen. Schlussbetrachtung	191
12) Ist es nach dem Talmud erlaubt, unter freiem Him-	
mel Trauungen vorzunehmen? 1865	200
13) Das Hinderniß der Verwandtschaft in Rabbinats-	
collegien. 1859. 1867.	218
14) Die Rabbinatscollegien in Ungarn. 1859	247
15) Über die Form der jüdischen Eheschließung. 1867	260
16) Über das Recht, Trauungen zu vollziehen. 1864	276
17) Solidarität jüdischer Ehegenossen in Rücksicht auf	
Beobachtung des Ceremonialgesetzes. 1861	283
18) Verordnungen über die jüdische Ehe in Ungarn. 1863	288
19) Bemerkungen über den politischen Eheconsens. 1859	305
20) Eheschließung und Dispensertheilung. 1863	311
21) Kethuba und Schar Chaliza als Besteuerungs-Ob-	
jecte. 1863	313
22) Zur Geschichte des Ehescheidungsactes	325
3. Die moralische Zeugen und Eidesfähigkeit. 1866	335—345
4. Dina de-Malekhutha Dina. 1862	347—358
5. Die Dispensation von Gelöbnissen. 1866	359—366

6. Zur Medicin und Hygiene	367—406
1) Dampfbäder in der talmudischen Zeit 1866	367
2) Über Ärzte 1860	370
3) Aderlassen und Schröpfen. 1862	375
4) Der Kaiserschnitt. 1866.	379
7. Kranz und Krone. 1867	407—437
8. Blumen auf Gräbern. 1858	439—448
9. Ueber Grabschriften. 1866	449
10. Anzeigen: a. Zunz, Litteraturgeschichte	461
b. Stein, Über den ersten Unterricht im Talmud	466



Die Pflege der talmudischen Alterthumskunde.¹⁾

1865.

חשבוני ימים מקדם שנת עתלמיס.

Pl. 77, 6.

Wie sich der Greis der Zustände seiner Kindheit wieder⁸³⁹ deutlicher erinnert; wie der in Stamm und Zweigen fortwachsende Baum gleichzeitig mit seinen Wurzeln tiefer in den dunkeln Boden eindringt: so dringt die reifere Menschheit in ihre eigene dunkle Geschichte wieder ein, so daß jede spätere Zukunft uns von einer fernerer Vergangenheit erzählt. Unsere Zeit enthüllt die Geheimnisse der pharaonisch-ägyptischen Welt!

Der Rückblick der Forschung verweilt entweder bei den beweglichen Ereignissen oder bei den stationären Zuständen vergangener Zeiten. Ueber jene belehrt die Geschichte, über diese die Archäologie.

Dem biblischen, hellenischen und römischen Alterthume ist eine überaus reiche Litteratur gewidmet, durch welche die klare Einsicht in dasselbe vermittelt wird. Aus einer Masse von Lehrbüchern und Monographien kann die Wißbegierde befriedigenden Aufschluß über das bezügliche Alterthum schöpfen, und dasselbe gleichsam neubelebt an sich vorüberziehen lassen. Selbst Disciplinen, welche die Alterthumskunde gewöhnlich nicht in ihren Bereich zieht, erfuhren eine sorgfältige Bearbeitung; wir erinnern, um nur ein Beispiel anzuführen, an die biblische und homerische Psychologie.

Wie steht es nun mit der wissenschaftlichen Erkenntniß des für die jüdische Theologie so hochwichtigen talmudischen

¹⁾ Ben Chananja VIII (1865) 839—847.

Das erste hebräische Werk, welches archäologische Studien zum Gegenstande hat, ist das 1852 von Edelman neu herausgegebene »Kafar wa-Ferach« von Eftori ha-Farchi, welches 1322 in Palästina geschrieben wurde.

Mit wahrhaft wissenschaftlichem Sinne ging zuerst Afarja de' Roffi an die Erläuterung einzelner archäologischer und agadischer Talmudstellen. Er parallelisirt die talmudische Sage von der Unterredung, welche Alexander der Macedonier mit den Schriftgelehrten des Südens pflog, mit der plutarchischen Sage von dessen Unterredung mit den indischen Weisen, und stellt kosmologische Anschauungen des talmudischen und klassischen Alterthums zusammen¹⁾. Sein Beispiel konnte indes nicht nachhaltig wirken, da gerade in seiner Zeit Pilpul und Kabbala sich vereinigten, um die Geister von solider wissenschaftlicher Forschung abzulenken. Noch gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts studirte Abraham Sacuto, Professor der Astronomie in Saragossa, den Talmud mit kritischem Geiste²⁾. De' Roffis Zeitgenosse, der Arzt David de Pomis aus Spoleto, gab⁸⁴¹ 1587 ein dem Papste Sixtus V. gewidmetes hebräisches und talmudisches Wörterbuch heraus. Sein Zeitgenosse Menachem de Lonsano schrieb im Oriente ein talmudisch-lexikalisches Büchlein, das noch heute Werth hat. Ungefähr siebzig Jahre später schrieb Benjamin Mußafia, praktischer Arzt zu Hamburg, Buxtorf's Lexikon benützend, treffliche Zusätze zum Aruch R. Nathan's. Den Talmudisten von Fach war das wissenschaftliche Verständniß des Talmuds gänzlich abhanden gekommen; der im Jahre 1516 in Konstantinopel und im Jahre 1592 in Krakau erschienene kurze Aruch ist ein elendes Machwerk. Mit kritischem Blicke begabte und ein kritisches Studium pflegende Talmudisten, wie R. Lipman Heller, R. Jesajas Berlin und R. Elias Wilna, gehörten zu den seltenen Erscheinungen.³⁾

Die mendelssohnische Epoche, welcher der Ruhm gebührt, das den Talmudisten ebenfalls abhanden gekommene Ver-

1) M. Enajim 10. 11. S. 85 ff Wien.

2) Sacuto's Aruch, beim Artikel עץ beginnend und bis zu Ende des Werkes reichend, besitze ich als ein kostbares Geschenk meines Freundes, des Herrn J. J. Stern in Semlin. [Siehe Kohut, Aruch I p. XLI.]

3) Siehe Band II. 234.

ständniß der Bibel mit vielem Erfolge gefördert zu haben, ließ das Talmudstudium unberührt. Selbst die biblische Archäologie lag außerhalb des Kreises ihrer litterarischen Thätigkeit. Seit de' Rossi und seinem Zeitgenossen, dem Arzte Abraham Portaleone, blieb diese Disciplin unbeachtet. Joël Löwe's Einleitung in die Psalmen (1788) ist so ziemlich das Einzige, was von der berliner Schule für die biblische Alterthumskunde geliefert wurde. Erst 1819 trat Salomo Löwisoßn mit einem biblisch-geographischen Wörterbuche hervor, worin er hie und da auch auf die talmudische Geographie Rücksicht nimmt, und Saalschütz war der erste jüdische Gelehrte, der eine vollständige Archäologie der Hebräer schrieb (1855). Nichtsdestoweniger hätte der tiefer blickende Leser des Sammlers aus den Gründen, welche Mendelssohn gegen die frühe Beerdigung der Todten anführte¹⁾, sowie aus der Frage, welchen Antoninus die talmudischen Quellen mit R. Jehuda dem Heiligen verkehren lassen, leicht prophezeien können, daß einst die pilpulistische Behandlung des Talmuds der historischen und archäologischen Methode weichen müssen.

Diesem Ziele geht nun das Talmudstudium seit dem dritten Jahrzehent unseres Jahrhunderts allmählig entgegen. Man hätte erwarten sollen, daß die unter dem Einflusse der damaligen Zeitströmung zuerst wachgewordene jüdische Geschichtsforschung sich mit Vorliebe den talmudischen Alterthümern zuwenden werde. Dies geschah jedoch nicht. Die lexikalische Arbeit der Brüder Bondi (1812) hatte nicht anregend gewirkt. Die berliner Schule fühlte sich zu den talmudischen Realien wenig hingezogen. Die von dem Kulturvereine herausgegebene und von Zunz redigirte Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums brachte indes einige hieher gehörige Abhandlungen²⁾. In demselben Jahre, in welchem die ersten Hefte dieser gediegenen Zeitschrift erschienen, 1822, gab Jost den der tal-

¹⁾ Ha-Meassef II. 87—90; 152—154; 169—174; 178—187; III. 182—192; 202—205. IV. Zugabe 2—35. Vgl. oben Band II 464.

²⁾ Ueber geschriebenes und mündliches Gesetz von Laz. Bendavid; über die empirische Psychologie der Juden im talmudischen Zeitalter von L. Bernhard; Grundzüge des mosaisch-talmudischen Erbrechtes von Gans.

mudischen Periode gewidmeten dritten Band seiner Geschichte, M. J. Landau sein »Geist und Sprache der Hebräer nach dem zweiten Tempelbaue« heraus. Von Landaus neuer Aruch-Ausgabe war vier Jahre früher der erste Band erschienen.

Die Arbeiten der berliner Schule blieben in Deutschland lange Zeit ifolirt. Dagegen wirkten sie in Galizien auf einige junge Männer anregend und ermunternd, vor Allen auf Rapoport und Nachman Krochmal. Erfterer hatte, wie fast alle aufgeklärten jüdischen Schriftsteller seines Landes, mit der hebräischen Belletristik, in welcher er Treffliches schuf, begonnen; er verließ aber dieses Spiel der Liebhaberei, um seinem Geiste in ernster Forſchung Befriedigung zu verschaffen. Von seinen früheren Arbeiten gehören unmittelbar hieher: Sendschreiben über die weltliche Bildung und Lebensweise der talmudischen Schriftgelehrten (geschrieben 1823); R. Nathan's Biographie; Sendschreiben über den Pilpul der babylonischen Schulen (1829); Beitrag zur Sacherklärung des Talmuds (1835); Sendschreiben über die Astronomie des Talmuds (1838). Von seinen späteren Arbeiten haben wir nur den ersten Band seines encyklopädischen Werkes (1852) zu erwähnen. Seine werthvollen Arbeiten hätten die talmudische Alterthumskunde in viel höherem Maße gefördert, wenn er sich nicht an die Form eines Wörterbuches gebunden hätte. Das von Rapoport gemiedene Gebiet der Religionsgeschichte zog den Hegelianer Krochmal am meisten an; schade, daß es ihm nicht gegönnt war, sein Werk zu vollenden und abzurunden. Der vorsichtige Hirsch Chajes hat in dieser Richtung manches brauchbare Material zu Tage gefördert. Zunz hat den Talmud nur von litterar-historischem Gesichtspunkte betrachtet. Seine »Gottesdienstlichen Vorträge« sind aber wegen der litterar-historischen Uebersicht zu einem tiefern Studium der talmudischen Quellen unentbehrlich.

Der erste, der auf der Höhe der Zeit stehend und mit der Kenntniß der klassischen Sprachen ausgerüstet, das talmudische, namentlich halachische Alterthum durchforschte, ist der breslauer Seminardirector Frankel, dessen Arbeiten wir als bekannt voraussetzen. Seine das talmudische Recht betreffenden Abhandlungen verrathen die leicht begreifliche Absicht,

den Gegnern der Emancipation entgegenzutreten. Hieher gehören auch die Arbeiten Fassel's, Bodenheimer's und Duschak's. Die ersten kritischen Editionen älterer Midraschim gingen von Friedmann und Weiß in Wien aus; eine kritische Ausgabe des babylonischen Talmuds wurde von Lebrecht in Berlin in Aussicht gestellt.

Die sprachliche Forschung hat Viele beschäftigt. Geiger's bahnbrechendes Lehrbuch zur Sprache der Mischna ist in dieser Richtung das werthvollste Erzeugniß. Doch sind auch Beer, Böhmer, Dukes, Ehrmann, Eisler, Fein, Gudemann, Hübsch, Jellinek, Kämpf, A. Kohn, Abr. Krochmal, Lebrecht, Luzzatto, Reifmann, Michael und Senior Sachs, Stößel, Wessely, Wiesner, Zipser wegen ihrer theils philologischen, theils historis-
 843 rischen, theils archäologischen Arbeiten in Ehren zu nennen. Um die talmudische Zoologie hat sich Lewisoohn, um die talmudische Medizin Wunderbar Verdienste erworben. Der Geographie haben Schwarz und Kaplan, der Geschichte Fürst, Grätz, Herzfeld und Jost ihre Forschung gewidmet. Die talmudische Hermeneutik versuchte Hirschfeld darzustellen; Beiträge zur Geschichte und zum Verständniß derselben lieferten Frankel, Geiger, Nachman Krochmal, Luzzatto und Plungian. Aus der »Urfchrift« des tiefforschenden, scharfsinnigen und freimüthigen Geiger gehört der angebliche Kampf zwischen der alten cadokitischen und neuen pharisäischen Halacha hieher. Weitere Forschungen werden zeigen, ob dieser Kampf wirklich von zwei sich principiell gegenüberstehenden Parteien geführt, oder durch die theils im Entstehen und Werden begriffene, theils sich erst consolidirende Halacha provocirt wurde. Die Entscheidung hierüber wird bedeutend erleichtert sein, sobald die Halacha ihrem ganzen Umfange nach mit Hilfe der historischen Kritik bearbeitet vorliegt.

Schorr's Polemik gegen Talmud und Rabbinismus ist scharf und rücksichtslos, zuweilen bitter und leidenschaftlich. Gleichwohl ist das von ihm redigirte Jahrbuch eine wahre Fundgrube für die talmudische Archäologie, wie denn auch die Apologie seines theilweisen Gegners Pineles¹⁾ viel Beachtenswerthes enthält. An schätzbaren, wenn auch noch nicht hin-

¹⁾ Siehe Band II 473.

reichenden Vorarbeiten fehlt es also nicht mehr. Die Wissenschaft fordert aber ein umfassendes, im Wesentlichen abschließendes Werk über das talmudische Alterthum. Einer Zeit, welcher sich die Keilinschriften und ägyptischen Hieroglyphen erschlossen haben, müssen auch die Kenntniffe, Erfahrungen, Anschauungen, Institutionen, Zustände und Bestrebungen der talmudischen Zeit ihrem vollen Inhalte nach erschlossen werden.

Dafs manche specielle Untersuchung aus dem talmudischen Schriftthume interessante Ergänzungen schöpfen kann, ist nicht schwer darzuthun. Von den tuskischen Fulguratoren oder Blitzschauern sprechend, sagt Alexander v. Humboldt: »Wenn man ehemals in Deutschland dem Pater Angelo Cortenovis nachfabelte, dafs das von Varro beschriebene, mit einem ehernen Hut und ehernen herabhängenden Ketten gezierte Grabmal des Helden von Clusium, Lars Porfena, ein atmosphärischer Electricitäts-Sammler oder ein Blitzableitungs-Apparat (wie nach Michaelis die metallenen Spitzen auf dem salomonischen Tempel) gewesen sei; so geschah dies zu einer Zeit, in der man den alten Völkern gern die Reste einer offenbarten, bald aber wieder verdunkelten Urphysik zuschrieb. Ueber den nicht schwer aufzufindenden Verkehr zwischen Blitz und leitenden Metallen scheint mir noch immer die wichtigste Notiz die des Ktesias zu sein: »Er habe zwei eiserne Schwerter besessen, Geschenke des Königs (Artaxerxes Mnemon) und dessen Mutter (Paryfatis): Schwerter, welche, in die Erde gepflanzt, Gewölk, Hagel und Blitzstrahlen abwendeten. Er habe die Wirkung selbst gesehen, da der König zweimal vor seinen Augen das Experiment gemacht¹⁾.« In der in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts in Palästina gesammelten Toßesta wird der Gebrauch des Eisens als Präservativs vor Donner und Blitz als etwas den Juden zwar vom Auslande Ueberkommenes, aber allgemein Bekanntes vorausgesetzt²⁾. Einer talmudischen Physik hätte Humboldt diese Notiz leicht entnehmen können. Ebenso leicht hätte die Geschichte des

¹⁾ Kosmos II 417.

²⁾ T. Sabb. VI. 118. והנחתה כחול בין האסדרות ה"ו סדרתי האמורי אם לפני הרעמים
ואם לפני הכרך ה"ו מותר.

Affecuranzwesens aus einer talmudischen Archäologie ersehen, daß die Toßesta die gegenseitige Versicherung als eine bestehende Institution kennt, und Normen dafür vorschreibt¹⁾. Daselbe gilt auch von der Geschichte anderer Wissenschaften und Institutionen; denn der Talmud kommt mit den mannigfachsten Gebieten des Wissens und Lebens in Berührung. Es ist aber die Aufgabe der jüdischen Wissenschaft, den Inhalt desselben in systematischer Ordnung der gelehrten Welt zugänglich zu machen, da man ja den verschiedenen Fachgelehrten nicht zumuthen kann, sich auch mit der weiten und schwierigen talmudischen Litteratur vertraut zu machen.

In einer litterarischen Fehde über das Verständniß des Avesta konnte Spiegel seinem Gegner Haug gegenüber behaupten, daß man keines Destûrs mündlicher Belehrung und Mittheilung bedarf, um die indischen Traditionen gründlich zu verstehen, da die in Europa vorhandenen Hilfsmittel hinreichen, jenes Verständniß zu ermöglichen und kritisch sicher zu stellen. Renan mußte sich aber eines rabbinischen Destûrs bedienen, um den Talmud zu seinem Zwecke benützen zu können! Wenn er sich gleichwohl über die für ihn so wichtige alte Geographie Galiläa's aus dem Talmud keine Belehrung holte²⁾, so trägt sein Führer, unser wackerer Freund und Mitarbeiter Adolf Neubauer, sicherlich nicht die Schuld daran. Letzterer wird sich auch feierlich gegen die Behauptung Renan's verwahren, nach welcher die schönen Lehren Hillel's vergessen und anathematisirt wurden. Zur Erhärtung dieser Behauptung führt Renan Talmudstellen an³⁾, in denen von Hillel nicht einmal eine Spur zu finden ist.

845 Der Talmud wird in der Geschichte der verschiedenen Wissenschaften seltener erwähnt, als er erwähnt werden sollte. Dagegen kommt er auf dem Felde des öffentlichen Lebens nicht selten auf eine höchst unkritische und gehäßige Weise zur Verhandlung. Dies geschah in neuester Zeit nicht nur in Belgrad und Bukarest, sondern auch in Wien, wo ein Staats-

1) Lebensalter S. IX S. oben Band II, 148.

2) S. Galiläa und die Galiläer Ben Chan. VII. S. 20. 37. 81.

3) Vie de Jésus 237 der 7. Auflage.

anwalt von Amtswegen mit katholischen und jüdischen Theologen über die Kanonizität des Talmuds correspondirte! Ein Blick in eine talmudische Dogmatik hätte hingereicht, die ganze Correspondenz überflüssig zu machen.

Die Zeitbildung, die gesellschaftliche Stellung der Juden, die unabweisbaren Anforderungen der Gegenwart und die heutige Behandlung der Wissenschaften überhaupt — alles dies vereinigt sich, um den jüdischen Theologen das Bedürfnis tief empfinden zu lassen, daß er sich von dem Inhalte des talmudischen Schriftthums und des dazu gehörenden Apparates von Glossen, Compendien, Auszügen und Gutachten eine wissenschaftliche Kenntniß aneigne. Je später man diesem Bedürfnisse Rechnung trägt, desto mehr trägt man dazu bei, daß bei dem Nachwuchse der jüdischen Theologen die Paskalklugheit dominire, die eine schlaife Unthätigkeit erzeugt, oder doch nur einer litterarischen Liebhaberei Raum gönnt, welche zur theologischen Wissenschaft nur in sehr loser Beziehung steht.

Es treten heutzutage nicht selten Fälle ein, wo es dem gebildeten Laien, zumal wenn derselbe an der Leitung der Gemeinde und ihrer Institutionen theilnimmt, sehr wünschenswerth erscheint, sich über die eine oder andere Frage genauer zu unterrichten. Die Quellen selbst sind in der Mehrzahl der Gemeinden den Wenigsten zugänglich. Wie angenehm müßte es daher so vielen wackeren Männern sein, aus einem gründlich und faßlich geschriebenen, etwa vier mäßige Oktavbände umfassenden Werke den gewünschten Aufschluß erhalten zu können! Und wie sich der Laie der so leicht zu gewinnenden Belehrung freut, so müßte sich der Quellenkundige freuen, einen sichern Wegweiser bei der Benützung und wissenschaftlichen Verwerthung der Quellen zu besitzen.

Es ist möglich, daß das Gefagte hinreichen wird, Jemanden zur Ausarbeitung einer talmudischen Alterthumskunde zu bewegen. Eine Schablone dazu ist ohne alle Mühe zu erlangen! Wir sind nach mehrjährigem Sammeln und Nachdenken zu der Ueberzeugung gelangt, daß ein solches Werk noch bedeutender Vorarbeiten bedürfe. Dies gilt nicht nur

von den Specialitäten, denen bei der Bearbeitung eines Ganzen nicht die gebührende Sorgfalt geschenkt zu werden pflegt, sondern überhaupt von der wissenschaftlichen, historischen Behandlung talmudischer Materien, die sich erst allmählig Bahn bricht und vorläufig noch nicht über sehr viele Arbeitskräfte disponirt. Wenn manche in neuester Zeit erschienenen, das talmudische Alterthum betreffenden Werke und Abhandlungen in diesem Augenblicke bereits als veraltet angesehen werden müssen, so hat dies seinen Grund eben darin, daß sie nicht das Erzeugniß der historischen Methode sind, die allein abschließende Ergebnisse zu liefern vermag.

Warum sollten wir uns scheuen, es geradeherauszu-
 846 sagen? — Wir halten es für zeitgemäß, den Talmud nicht nur gegen seine Feinde und Verächter, sondern auch gegen seine leichtsinnigen Freunde und unwissenschaftlichen Bewunderer in Schutz zu nehmen, und demselben zu einer wissenschaftlichen Behandlung zu verhelfen, wie sie anderen Schriftwerken des Alterthums längst zu Theil wird!

Nach den Aeußerungen gewiegter Sachkenner dürfte es sehr förderlich sein, wenn talmudische Archäologen sich als wissenschaftlich talmudischer Verein zu dem Zwecke verbänden, die Ausarbeitung eines umfassenden Werkes über das talmudische Alterthum nach einem gemeinschaftlich auszuarbeitenden Plane zu übernehmen, sobald die hiezu erforderlichen, philologischen und archäologischen Vorarbeiten geliefert sein werden.

Die folgenden unmaßgeblichen Bemerkungen dürften geeignet sein, sich der Billigung unserer gelehrten Freunde und Mitarbeiter zu erfreuen.

1. Die talmudische Lexikographie läßt bekanntlich noch Vieles zu wünschen übrig. Der Archäologe hat daher nicht selten mit Schwierigkeiten der Worterklärung zu kämpfen, und die philologische Forschung muß seine immerwährende Begleiterin sein. Da aber die talmudische Philologie für unsern Zweck nur Hilfswissenschaft ist, so dürfte es angezeigt sein, Philologisches, wenn es nicht von besonderer Erheblichkeit ist, in der Regel nur in Verbindung mit Archäologischem und Historischem zum Gegenstande der Besprechung zu machen.

2. Die vergleichende Methode, die auf Einzelnes auch bisher mit Erfolg angewendet wurde, wird natürlich niemals aus den Augen zu verlieren sein; vielmehr wird sie sich auf die Antiquitäten all derjenigen Völker zu erstrecken haben, ⁸⁴⁷ mit denen die Juden während der talmudischen Periode in Berührung kamen.

3. Da es uns darum zu thun ist, leicht zu benützende Materialien zur Aufführung eines Gebäudes talmudischer Wissenschaft zusammenzutragen; so wird die Forschung schon jetzt bestrebt sein müssen, Zusammengehöriges ins Auge zu fassen. Wir erwähnen beispielsweise die talmudische Geographie, welche die Akademie der Wissenschaften in Paris sogar zum Gegenstande einer Preisfrage gemacht hat, und die talmudische Mineralogie, Botanik und Technologie, für welche bisher noch weniger geschah, als für die Geographie.

4. Das von Vielen aus leicht zu errathenden Gründen gemiedene Gebiet der Halacha hat die gegründetesten Ansprüche auf eine sorgfame Pflege. Die Natur der Gegenstände bringt es hier mit sich, daß auch die nachtalmudische Entwicklung und dabei die Verschiedenheit der Länder und Schulen — wie der germano-fränkischen und orientalisch-spanischen im Mittelalter — berücksichtigt werden muß. Hier tritt die noch wenig gepflegte Archäologie des jüdischen Mittelalters mit in den Kreis der Forschung.



Eherechtliche Studien.¹⁾

1860—1866.

Das jüdische Eherecht ist nicht nur Gegenstand rechtsge- III 209
schichtlicher oder archäologischer Erkenntniß, sondern in
sehr zahlreichen Fällen auch Regel und Richtschnur für das
praktische Leben und Verhalten. Seine Vorschriften und Nor-
men sind religiös gesinnten Juden selbst dort maßgebend, wo,
wie in Frankreich, die Civilehe besteht, und der Staat das
kirchliche Element der Ehe gar nicht in Betracht zieht. Wo
dies nicht der Fall ist, werden jüdische Ehen im Wesentlichen
einzig und allein nach den Bestimmungen des jüdischen Ehe-
rechts geschlossen und aufgelöst, und dieses Recht ist das
nächste oder gar das einzige Forum, von welchem Fragen,
die das Verhältniß der Ehegenossen zu einander betreffen,
Aufschluß und Entscheidung erwarten.

Gleichwohl ist eine historisch-kritische, den Anforderun-
gen der Wissenschaft entsprechende Darstellung des jüdischen
Eherechtes noch nicht vorhanden. Die hieher gehörige neuere
Litteratur verdankt ihren Ursprung zumeist den jüdischen

¹⁾ Ben Chananja III (1860) 209—228. 317—329. 529—539.
657—667. IV (1861) 111—115. 257—259. 271—273. V (1862) 69—74.
93—97. 195—196. 203—204. 211—212. 219—221. 253—255. 261—264.
285—288. 301—304. 309—312. 363—366. 373—377. 391—395. 399—402.
408—412. VIII 397—402. 413—421. X 114—128. 413—424. IV 191—193.
— VI 893—906. II 437—442. VI 525—527. 837—839. 861—869. VII 89—90.

Reform-Bestrebungen in Deutschland; sie hat aber weder bedeutenden Umfang, noch abschließenden Charakter. Die zwischen 1838 und 1846 erschienenen Abhandlungen haben theils polemische, theils apologetische, theils objectiv-wissenschaftliche Tendenz. Die Polemik gegen manche in dieses Gebiet gehörige herkömmliche Anschauung wurde von Geiger eröffnet, von Holdheim fortgesetzt, von Caro, Fränkel und Frankel bekämpft. Die Bahn ruhiger Forschung verfolgten Saalschütz, Wessely Friedenthal. Nachdem das Feld fünf Jahre brach gelegen hatte, trat 1852 Faffel mit seinem codifizirten jüdischen Eherechte hervor. Nach einem abermaligen Stillstande von acht Jahren hat Frankel die Litteratur mit seinen »Grundlinien des mosaïsch-talmudischen Eherechts« bereichert¹⁾.

1) Uebersicht der Litteratur:

Geiger, die Stellung des weibl. Geschlechts in dem Judenthume unserer Zeit. Wissenschaftliche Zeitschrift III, 1—14.

Caro, über die Würde der Frauen in Israel. Allgemeine Ztg. d. J. I Nr. 87. 90. 93.

Fränkel, über das Princip der jüd. Ehe, L. Bl. d. Or. I Nr. 20. 21. 22.

Holdheim, über die Autonomie der Rabb. und das Princip der jüdischen Ehe. Schwerin 1843. Dazu die Recension von S. R. Hirsch, Frankel, Ztschr. I 204. 244. 273. 321.

Saalschütz, die Stellung der Frauen. Jost's Annalen 1841. Nr. 33. 34.

Wessely, das ethische Element im jüdischen Eherechte. L. Bl. d. Or. V Col. 530. 545. 561. 578. 615. 644.

Friedenthal, die jüdische Ehe nach der Bibel. Daselbst V, 565. 582. 609. 633. 753.

Holdheim, Vorschläge zu einer zeitgemäßen Reform der jüdischen Ehegesetze. Schwerin 1843.

Faffel, das mosaïsch-rabbinische Civilrecht. Wien 1852. I, 28—71.

Frankel, Grundlinien des mosaïsch-talmudischen Eherechts. Seminarprogramm. Breslau 1860. Das »mosaïsch-talmud. Eherecht« wird S. XII. als »das durch das talmudische fortgebildete und zum Theil in ihm aufgegangene mosaïsche Eherecht« näher erläutert. Wir glauben, daß das im Sinne und Geiste des Talmud behandelte mosaïsche Recht nicht mosaïsch-talmudisch, sondern talmudisch-mosaïsch genannt werden müsse. Bekanntlich kann das mosaïsche Recht auch auf eine vom Talmud unabhängige Weise dargestellt werden, wie dies von älteren und neueren Forschern auch wirklich geschah.

Die »Grundlinien« find, wie es scheint, durch die Dis-²¹⁰cussionen über das Ehegesetz in Preußen hervorgerufen worden. Der gegenwärtige Augenblick scheint aber auch uns besonders geeignet, die Aufmerksamkeit denkender Leser auf das jüdische Eherecht zu lenken. Das allgemeine österreichische bürgerliche Gesetzbuch widmet nämlich der jüdischen Ehe eine ausführliche Behandlung (§§. 123—136.). Durch das kaiserliche Patent vom 9. November 1859 ist der §. 124, nach welchem die Verlobten zur Schließung einer gültigen Ehe die Bewilligung der politischen Behörde erwirken mußten, außer Kraft gesetzt: ein mächtiger, nicht genug zu preifender legislatorischer Fortschritt! Die Gesetzgebung hat aber damit ihr Ziel noch nicht erreicht. Ein prüfender Blick auf die übrigen Paragraphen muß zu der Ueberzeugung führen, daß ein Theil derselben, vom Standpunkte der jüdisch-theologischen Wissenschaft betrachtet, gar sehr einer Revision bedürftig ist. Die Erörterungen darüber werden vielleicht nicht lange auf sich warten lassen, so daß folgender Beitrag auf Theilnahme und Aufmerksamkeit weiterer Kreise rechnen dürfte.

Wir legen unseren Erörterungen Frankel's Abhandlung²¹¹ zu Grunde. Indem wir über jeden einzelnen Punkt zuerst den berühmten Seminardirector sprechen lassen, versetzen wir den Leser in die Lage, den Standpunkt kennen zu lernen, auf welchem die Erforschung des jüdischen Eherechtes gegenwärtig in Deutschland steht. Unsere Bemerkungen, bei denen wir die geschichtliche Entwicklung stets vor Augen behalten, wollen nichts als ein Versuch sein, die Forschung in einzelnen Stücken weiter zu führen, und einer tiefern Einsicht in die fraglichen Specialitäten den Weg zu bahnen.

1. DAS PRINCIP UND DER BEGRIFF DER EHE.

Frankel geht bei seiner Untersuchung von folgender Behauptung aus: »Das mosaisch-talmudische Princip der Ehe ist Sittlichkeit. Daraus ergiebt sich, daß das mosaisch-talmudische Eherecht weit davon entfernt ist, die Ehe ausschließlich als Vertrag zu betrachten. Zwar kann es nicht umhin, das Ein-

gehen der Ehe als Vertrag anzusehen; . . . die eingegangene Ehe aber rückt aus dem Gebiete des Vertrages in die höhere, das Ganze des Menschen umspannende Sphäre der Sittlichkeit, vor der Willkür und Einzelwille aufgeht (S. 5).« Auf diese Weise sucht Frankel die von Vielen hart getadelte oder doch als profaisch verschrieene Vertragstheorie mit der höhern Würde und Weihe der Ehe in Einklang zu bringen: indem die Gatten sich ehelichen, schließen sie einen Vertrag, der sich von anderen Verträgen nicht wesentlich unterscheidet; ist aber die Ehe einmal geschlossen, dann wird die Erfüllung der übernommenen Pflichten ein unerlässliches Gebot der Sittlichkeit!

Wir müssen jedoch bekennen, daß wir uns mit dieser Distinction, insofern dieselbe auf die Ehe allein beschränkt wird, nicht zu befreunden vermögen. Die Sittlichkeit gebietet nicht nur die Heilighaltung des ehelichen, sondern überhaupt die eines jeden Vertrages; sie fordert gewissenhafte Erfüllung jeder Zusage; sie dringt auf Treue in allen Beziehungen und Verhältnissen des Lebens! Die Bibel schärft diese Tugend nicht nur mittelbar dadurch ein, daß sie Gottes Treue und Wahrhaftigkeit tausendstimmig preist, sondern auch unmittelbar durch nachdrückliche Lehren und Ermahnungen¹⁾! Was Frankel von der geschlossenen Ehe sagt, gilt mithin von jedem geschlossenen Vertrage; denn jeder Vertrag »rückt in die Sphäre

¹⁾ »Den Auspruch deiner Lippen sollst du beobachten und thun (5 M. 23, 24.)« zunächst von religiösen Gelübden, im Geiste des Gesetzes aber (3 M. 5, 21.) auf alle Zusagen anzuwenden. לא תשקרו und לא תכחשו (daf. 19, 11.) unterscheiden sich dadurch von einander, daß ersteres vor Ablehnung, letzteres vor Täuschung und Wortbruch warnt, wie Abrahavanel und Weffely richtig bemerken. Ueber den Sprachgebrauch f. 1 M. 18, 15. 21, 23. 3 M. 5, 21. 22. 1 Sam. 15, 29. Pf. 44, 18. 89, 34. Einschärfung der Treue in späteren biblischen Büchern: Spr. 6, 1–5. (vergl. Sir. 8, 13. 29, 14–17.). Ruth 3, 18. Pf. 84, 14. Spr. 3, 29. 10, 20. 12, 22. Jer. 9, 3–4. Ez. 17, 15. Nach dem Talmud sollen auch Kindern gemachte Versprechungen pünktlich erfüllt werden, damit sich der Versprechende nicht an Unzuverlässigkeit gewöhne. Sukka 46 b. vergl. B. Mec. 49 a Maim. More III 49.: »Und diese Redlichkeit hat er (Jehuda) von Abraham, Isak und Jakob geerbt. Dieselbe besteht darin, daß der Mensch sein Wort nicht bricht, seine Zusagen erfüllt und Jedem in vollem Maße Gerechtigkeit widerfahren läßt.«

der Sittlichkeit«, welche dem Willen Gesetze giebt, die der Willkür nicht unterliegen.

Ferner wird in den »Grundlinien« mit vielem Nachdrucke hervorgehoben, daß nach dem im mosaischen Gesetze aufgestellten Principe das Straffällige des Ehebruches nicht in der Verletzung des gekränkten Theiles (des Ehemannes) liegt, sondern in der Beeinträchtigung der Sittlichkeit (S. 4.) Allein es fragt sich, ob diese wohlbegründete Anschauung von der Straffälligkeit des Ehebruches wirklich nur dem mosaischen Gesetze eigenthümlich sei. Angesichts der Quellen dürfte sich dies schwerlich behaupten lassen. Nach den ausdrücklichen Berichten der Thora war dieselbe Anschauung schon in der vormosaischen Zeit selbst unter den Chamiten einheimisch! Sara wird an den Hof Pharao's geholt, weil man sie für Abraham's Schwester hält; Pharao erfährt aber kaum die Wahrheit, als er sich beeilt, die Gattin dem Gatten zurückzustellen. Die biblische Erzählung¹⁾ giebt deutlich genug zu verstehen, daß nach der Entdeckung der wahren Sachlage kein anderer Ausweg offen blieb, als die Gefangene zu entlassen, d. i. in Bezug auf den weiblichen Theil die absolute Heiligkeit der Ehe zu respectiren. Auf das Zeugniß alter Schriftsteller und Denkmäler gestützt, bezeugt auch die Aegyptologie den Bestand des ehelichen Bündnisses bei den alten Aegyptern; wer ein Weib verführte, erhielt tausend Ruthenschläge; der Verführten wurde die Nase abgeschnitten²⁾!

Ebenso setzt die Thora die Heilighaltung der Ehe bei den Philistern voraus. Dem philistäischen Könige Abimelech, der Sara zu sich genommen hat, erscheint Gott im Traume der Nacht, und spricht zu ihm: »Siehe, du stirbst wegen des Weibes, das du genommen; denn sie ist die Vermählte eines Gemahls!« — Abimelech sagt zu seiner Entschuldigung, daß Sara für Abraham's Schwester gehalten worden sei, und macht Letzterem den Vorwurf: »Was hast du uns gethan! Und was habe ich gegen dich verschuldet, daß du gebracht über mich und über

¹⁾ M. 12, 15—19.

²⁾ Uhlemann, Aegypt. Alterthumskunde II 79, 272. Vergl. E. ha-Efer 177, 5 Ende.

mein Königreich eine große Verschuldung¹⁾?« — Eine verwandte Erzählung aus Isak's Leben befestigt ebenfalls, daß die Ehe bei dem philistäischen Volke heiliggehalten wurde²⁾. Bei den Völkern des biblischen Orients war also das Institut der Ehe einheimisch, und der Ehebruch von Seite der Gattin wurde allgemein als ein durch die Connivenz des Gatten nicht zu milderndes Verbrechen angesehen. Von einem wilden, die Ehe nicht kennenden Zustande, und von der bei vielen Völkern Hinterasien's, Amerika's und Afrika's häufig vorkommenden Polyandrie findet sich in der biblischen Welt keine Spur. In der Bibel wird also das ethische Moment der Ehe nicht als mosaïsch, sondern als urzeitlich, nicht als israhelisch, sondern als allgemein menschlich hingestellt!

Wenn die Verbote der Ehe in den nächsten Graden der Verwandtschaft und der Verschwägerung in der Thora mit den Worten eingeleitet werden: »Gleich dem Thun des Landes Aegypten . . . und des Landes Kanaan sollet ihr nicht thun;« und wenn am Schlusse hinzugefügt wird, daß sich die
 214 Kanaaniter durch Nichtbeachtung jener Grade verunreinigt haben³⁾, so wird damit, wie sich von selbst versteht, nicht gesagt, daß die Kanaaniter die Ehe überhaupt nicht kannten, sondern nur, daß die eheliche Verbindung bei ihnen eine widernatürliche Vermischung des Fleisches nicht ausschloß. Von den Aegyptern ist dies auch anderweitig bekannt. »Eine zur Aufrechthaltung der Kasten und der mit denselben verknüpften Besitzthümer, Kenntnisse und Fertigkeiten eingeführte Gewohnheit ließ es bei ihnen häufig geschehen, daß der Bruder die Schwester heirathete. Aehnliche Geschwisterehen kamen auch bei den Persern und Athenern vor⁴⁾«. Damit übereinstim-

1) 1 M. 20, 3—9.

2) Daf. 26, 9—11.

3) 3 M. 18, 3. 24. 27.

4) Uhlemann a. a. O. 79. Der Talmud läßt das Gesetz gegen den Incest aus Adam's Zeit flammen, und schreibt demselben allgemeine Gültigkeit zu; doch wird der Kreis der den Heiden verbotenen Verwandtschaftsgrade sehr eng gezogen, und von R. Akiba auf Mutter und Stiefmutter beschränkt (Sanh. 58 b.). Die angeführte biblische Beweistelle ist jedenfalls bloße »Anlehnung.« R. Akiba mochte auf seinen Reifen die

mend bezeichnet die Thora das Verbot fleischlicher Vermischung als mosaïsch, während sie den Ehebund und die daraus hervorgehende Familie als seit dem Urbeginne der Zeiten bestehend voraussetzt. Die Bezeichnung *משפחה*, Familie, Geschlecht gehört zu den ältesten Bestandtheilen des biblischen Sprachschatzes!

Wie in der Bibel so wird auch im Talmud das Institut der Ehe nicht als mosaïsch, sondern als allgemein menschlich angelehen. Die alten Lehrer reden zwar viel von der geschlechtlichen Entartung der Heiden, und die Vorwürfe, die sie ihnen machen, finden im Leben selbst hochgebildeter Griechen ihre volle Rechtfertigung¹⁾; gleichwohl stellen sie, von der Erfah-

215

Wahrnehmung gemacht haben, daß die von ihm bezeichneten Grade bei allen Völkern als verboten gelten. In der That nennt schon Homer die Verheirathung der Epikasta mit ihrem Sohne eine frevelhafte That, welche die Götter schwer bestraft hätten (Odyss. XI, 270 ff.). So ruft die in ihren Vater Cinyras verliebte Myrrha sich selbst zu:

..... at tu, dum corpore non es
Passa, nefas animo ne concipe: neve potentis
Concubitu vetito Naturae pollue foedus.

(Ovid. Metam. X, 351—353.)

Der in Persien lebende R. Huna läßt unter den Heiden fogar die Tochterehe erlaubt sein (Sanh. a. a. O.) S. Philo, de legib. specialib. 778. B. und die Worte Myrrha's:

..... Gentes tamen esse feruntur,
In quibus et nato genetrix, et nata parenti
Jungitur: et pietas geminato crescit amore.

(Ovid. a. a. O. 331—333.)

¹⁾ Ab. Sara 2, 1 T. daf. III. 463₁₂—16. babli 15 b. 22 b. T. Kidd V. 342₂₇. Maim. H. Issure Bia 22, 5 f. Vgl. damit die Nachweise über die Hetaireis bei Wachsmuth Hell. Alterthumskunde §. 116 Anm. 26. Mit der Mischna Kidd. 4, 13 ließe sich das Gesetz Solon's vergleichen, nach welchem Vorsteher von Schulen und Gymnasiarchen, welche Erwachsenen den Zutritt zu der Schuljugend erlaubten, gar mit dem Tode bedroht wurden (Wachsmuth §. 104 Anm. 220.). Nach Kidd. 82 a. j. 66₂₄. war das Laster in jüdischen Kreisen unbekannt, während in der griechischen Komödie Viele dessen bezichtigt werden. Einen Commentar zu Sabb. 62 b *יחלישך נשחתך ב* liefert die Nachricht, daß Sokrates eine seiner beiden Frauen, die Xantippe, dem Alcibiades geliehen habe. Denn, wenn auch Athenäus davon nichts weiß, und selbst die Bigamie des Sokrates als

rung belehrt, nicht in Abrede, daß auch die Heiden die Heiligkeit des Ehebundes anerkennen. Die Einfetzung der Ehe, lehren sie, ist der Schlufsstein der Weltſchöpfung¹⁾; die Heilighaltung derſelben gebietet allen Menſchen das Gotteswort: »Darum verläßt ein Mann ſeinen Vater und ſeine Mutter, und hängt an ſeinem Weibe²⁾!« Wenn alſo in den »Grundlinien« — in unſchwer zu errathender Abſicht — behauptet wird, es ſei unthunlich, die Verbindlichkeit der Ehe aus der im zweiten Kapitel der Genefis mitgetheilten tieffinnigen Erzählung herzuleiten (S. 3); ſo widerſpricht dies mindestens dem Talmud, welcher die Verbindlichkeit der Ehe als eines allgemein menſchlichen Inſtitutes gerade aus dieſer Erzählung herleitet, und auch ſonſt manche auf die Ehe bezügliche Lehre damit in Verbindung bringt³⁾.

Der allgemeine menſchliche Charakter des Inſtitutes der Ehe wird, wie aus dem Gefagten auf die unzweifelhafteste Weiſe hervorgeht, von dem bibliſchen und talmudiſchen Alterthume unbedingt anerkannt. Anders verhält es ſich mit der Vertragstheorie. Dieſer iſt das bibliſche Alterthum nichts weniger als günſtig. Die rechtsphilophiſche Reflexion, welche

zweifelhaft betrachtet (XIII. 555 d.), und nur Tertullian (Apolog. c. 39.), als Gewährsmann genannt werden kann, ſo zeigt doch ſchon die Sage, daß die Sache ſelbſt nicht für undenkbar gehalten wurde. Ja, in Sparta war die Miſchung erlaubt, und nach Wachsmuth »mag aus dieſer zur Erreichung eines politiſchen Zweckes geſtatteten Miſchung der Genoffen verſchiedener Ehepaare die zur Abenteuerlichkeit ausgebildete unwürdige Satzung Platon's von der Gemeinſchaft der Weiber und Kinder hervorgegangen ſein, von der abermals wahrhaft monſtröſe Sätze bei den Stoikern, namentlich Chryſippos, kamen (Alterthumsk. II 387.)«. Siehe übrigens auch Kidd. 81 b.

1) M. Aboth 5, 1. Peſikta r. 21, 108 b Friedm. Ber. r. 17, 1, Sohar III. 12 a. In Rückſicht auf das ייחוד iſt dies die richtige Auffaſſung der Miſchna; anders R. hä-Schana 32 a. Meg. 21 b. und danach Maimonides und andere Miſchnaerklärer.

2) 1 M. 2, 24. j Kidd. 1, 1 f 58 c. Sanh. 57 b. 58 a. Kidd 21 b. Ber. r. 18, 5. Die hieher gehörigen Specialitäten ſ. T. Ab. Sara IX 473₁₅ Sota 26 b Toß. Schlagw. ייחוד; Sanh. 52 b. Toß. פירט. S. auch Paraſchat Derachim Deruſch 1.

3) Jeham. 62 b 63 a Ber. r. 17.

darauf ausgeht; die verschiedenartigsten Rechtsverhältnisse unter einen allgemeinen Begriff zu subsumiren, ist in der altsemitischen Welt nicht zu suchen; die biblische Sprache hat für das Abstractum Ehe gar keinen Namen! — Gegenseitiges Uebereinkommen fand natürlich schon in den ältesten Zeiten statt, wie denn auch כְּרִית, Bund, Bündniß, Vertrag zu den ältesten biblischen Wörtern gehört. Nun wird aber dieses Wort zuweilen selbst im metaphorischen Sinne gebraucht. Die Drohungen des Propheten Jesaja verachtend, sagen die Spötter in Jerusalem: »Wir haben einen Bund (כְּרִית) geschlossen mit dem Tode, und mit der Hölle einen Vertrag gemacht, die daherfluthende Geißel, wenn sie hereinbricht, wird nicht an uns kommen¹⁾.« — Hiob sagt: »Einen Bund hatt' ich geschlossen mit meinen Augen, wie mocht' ich nun hinschauen auf eine Jungfrau (31, 1.)?« — Hätte man sich also zum Bewußtsein gebracht, daß die Ehe als Vertrag zu betrachten sei, so würde man sich²¹⁷ des Ausdruckes כְּרִית zur Bezeichnung des Ehebundes ohne Zweifel öfters bedient haben; und da es in den biblischen Erzählungen und Gesetzen an Gelegenheit zur Anwendung des Ausdruckes in diesem Sinne nicht fehlte, würde auch die Bibel den Ehebund mit כְּרִית bezeichnen. Dies ist aber nicht der Fall. Auf den Ehebund angewendet kommt כְּרִית in der Bibel nur ein einziges Mal vor. Als nämlich die alte Prophetie im Erlöschen, die Reflexion dagegen in der Zunahme begriffen war, sprach Maleachi, die Verwerflichkeit leichtsinniger Ehescheidungen motivirend: »Der Ewige ist Zeuge zwischen dir und dem Weibe deiner Jugend, gegen welches du treulos warst, da es doch deine Gefährtin und das Weib deines Bundes ist²⁾!«

1) Jesaj. 28, 15.

2) 2, 14. Die Berufung auf Gottes Zeugenchaft ist von älteren und neueren Auslegern zu sehr urgirt worden. Hieronymus bezieht dieselbe auf 1 M. 2, 24. Der Herr, sagt er, ist Zeuge zwischen Mann und Weib, indem Er sprach, daß der Mann Vater und Mutter verlasse, um an seinem Weibe zu hängen. Abravanel (vgl. Reinke z. St.) meint, die Zeugenchaft beruhe auf den Eulogieen (כְּרִית), die bei Trauungen gesprochen werden, und in denen Gottes Name zu wiederholten Malen angerufen wird!

Diese Worte bilden nun für die Entwicklung des Begriffes der Ehe die Brücke aus der biblischen in die talmudische Zeit. Eine Definition der Ehe, wie sie das römische Recht besitzt¹⁾, kennt zwar auch das talmudische Recht nicht; aber das Abstractum *אישת*, Ehe ist schon der Schule R. Akiba's geläufig²⁾.
 218 Auch wird sich aus der talmudischen Lehre von der Eheschließung ergeben, daß der Begriff der Ehe als eines Vertrages bei den alten Lehrern vollkommen zum Durchbruche gekommen ist. Bekanntlich ist aber die Vertragsnatur der Ehe auch von neueren Philosophen und Juristen gelehrt worden. Kant erklärt, die Ehe sei »die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften³⁾«. Hegel bezeichnet diese Subsumtion der Ehe unter den Vertragsbegriff als eine Schändlichkeit⁴⁾. »Allein« — wendet Savigny vom christlichen Standpunkte gegen Hegel's Tadel ein — »was nöthigt uns, den in der Ehe liegenden Vertrag gerade so zu denken? Wenn der

Der Biurist kommt auf den noch seltsamern Einfall, daß die Ehebündnisse vor dem Altare geschlossen wurden! Davon ist aber im jüdischen Alterthume ebenfowenig eine Spur, wie von einer Beschwörung des Ehevertrages, welche Winer (Art. Ehe) in die Worte Maleachi's hineinlegt, und die allerdings bei den Karäern üblich ist: *הקדש הארץ והאשה הם חשפה . . . הסתר* (Esfkol 11 d Gan Eden 145 a. b. Adereth Elijah 89 c.) Als Beweisstelle wird Ez. 16, 8. angeführt. S. Esfkol 12 a 13 c.: *הסתר בשכועה ובכריתו של אשתו הוא חייב*. Nach dem einfachen Wortsinne ist nur von Gottes Allwissenheit im Allgemeinen die Rede. Die Berufung darauf soll dazu beitragen, die hohe Wichtigkeit des Ehebundes in ein helles Licht treten zu lassen.

1) Dig. L. XXIII. tit. 2. De ritu nupt.: Nuptiae sunt conjunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio.

2) Ned. 8, 7. — j. Kidd. 1, 2 f 59^c₅₀ babli 18a. 4b. T. Jeb. XI 253₇. 254₂. babli 52 b. — T Kidd. I 335₂. Sifra Kedoshim 7 f 90^d₃. Kidd. 59b. u. Par. j. 6, 5 f 7^c₅₇. 7, 5 f 8^b₃₂. — Ab. Sara 36 b. Snh. 105 b. Abadim 1, 6. — *אישת* bezeichnet die rechtliche, *אשה* die natürliche Seite der Ehe.

3) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre §. 24. Sämmtliche Werke IX 90 Rosenkranz.

4) Grundlinien der Philosophie des Rechtes. Berlin 1833. S. 16.

Geistliche die Verlobten fragt, ob sie einander Liebe und Treue beweisen wollen bis in den Tod, und sie diese Frage bejahen, so hat ihre Erklärung nicht den Sinn eines Versprechens bestimmter Handlungen, noch der Unterwerfung unter den gerichtlichen Zwang, für den Fall, daß diese Handlungen nicht geleistet würden; wohl aber hat sie den Sinn, daß sie sich der von dem Christenthume geforderten Gestalt der Ehe bewußt sind, und daß sie den übereinstimmenden Willen haben, in dieser Weise ihr gemeinsames Leben zu führen. Weil von dieser Willens-Erklärung die Anerkennung der Ehe als eines Rechtsverhältnisses abhängt, nennen wir sie mit guten Grunde einen Vertrag. Man sage nicht, die Auffassung sei gezwungen, oder mit Willkür hineingetragen. Sie ist so sehr die natürliche, daß jeder, der sich darüber unbefangenen Rechenschaft geben will, gerade darauf kommen wird; sie ist insbesondere die in allen christlichen Kirchen anerkannte, denn nur von diesem Standpunkte aus erklärt es sich, daß der Geistliche eine Handlung leitet und vermittelt, die zugleich einen kirchlichen und einen privatrechtlichen Charakter hat¹⁾.« Der letzte Passus ²¹⁹ und überhaupt die enge Beziehung, in welche Savigny sein Plaidoyer für die Vertragstheorie zum Christenthume bringt, könnte leicht auf die Vermuthung führen, daß das jüdische Eherecht dem harten Tadel Hegel's gegen diese Theorie keine Rechtfertigung entgegen zu setzen habe. Bei näherer Prüfung wird sich jedoch die gänzliche Grundlosigkeit dieser Vermuthung klar herausstellen.

Savigny geht von der christlichen Trauungspraxis aus, nach welcher ein Geistlicher die Trauhandlung leitet und vermittelt. Und doch hat erst das tridentinische Concil in der Erklärung des Consensus der Brautleute vor Pfarrer und Zeugen eine specifische Form der Eheschließung vorgeschrieben! Bei den Protestanten ist erst in späterer Zeit der Grundsatz, daß die Trauung ein wesentliches Moment sei, zu einem Grundsatz des Eherechtes geworden²⁾. Die jüdische Praxis bietet dem

1) System des heutigen römischen Rechts. Berlin 1840. III 320.

2) Richter, Kirchenrecht §§. 263—265.

Raifonnement Savigny's einen viel günstigeren Boden; denn schon in der herodäischen Zeit lautete die Trauungsformel, welche der Bräutigam an die Braut richtet: »Sei mein Weib nach dem Gefetze Mose's und Israels¹⁾!« Hinzugefügt wurde:

¹⁾ Fr. verlegt den Zusatz כרת משה וישראל in das 12. Jahrhundert. S. 25. Anm. 4. Dem ist aber nicht so; vielmehr ist die Formel uralte. Schon in den Zeiten Hillel's enthielt die Kethuba die Worte: הריני לך לאשה כרת מוסי (T. Kethub. IV. 265₂ vgl. daf. VII. 269 6. a.). oder nach einer andern vielleicht ursprünglichen Leseart: כרת משה ויוראי (j Kethub. 4, 8 f 29₁.) Da nun der Ehevertrag beurkundet, der Verlobte habe so zu seiner Verlobten gesprochen, so ist es historisch constatirt, dafs in den ersten talmudischen Zeiten die Eheschließungsformel angeführtermaßen gelautet hat. Wäre das höhere Alter des Buches Tobit gewifs, so könnte die in Rede stehende Formel als Erweiterung angesehen werden; denn Raguel spricht zu Tobia: kata ton nomon Moyseos (7, 13.). Bei Maimonides stehen die Worte: כרת מוסי ebenfalls in dem Kethubaformulare, wie nicht minder in der Chalicaurkunde, in welcher sie auch bei Alfaßi vorkommen (Alf. Jebam. 41 b. Maim. H. Jibbum wa-Chal. 4, 30.). Bei Trauungen bedienen sich ihrer auch die Karäer, was ebenfalls auf orientalischen Ursprung hinweist. Ahr. b. Elijah, Gan Eden 142 a. Nicht minder setzt Rafehi zu Jebam 90 דרש כרת מוסי קמח'ל den Ursprung der Formel aus der talmudischen Zeit voraus; nur die Tosafisten reden von einem spätern Ursprunge derselben (Kethub. 3 a. Gitt. 33 a.). Abraham b. Nathan Ibn Jarchi aus Lunel (1204) führt die heutige Formel in ihrem ganzen Umfange an (h-Manhig S. 91, Nr 104.). Ifak b. Abba Mare aus Marfeille (1160) und David Abudrahim (1340) begleiten das כרת מוסי mit verschiedenen Erklärungen.

Bekanntlich bilden diese Worte auch den Schluss des Ehescheidungsbriefes. Die Tosafisten schließen sogar aus der Mischna Jadaim 4, 8, dafs dieselben schon im mischnischen Zeitalter in Scheidebriefen vorkamen (B. Bathra 162 a. vergl. auch Ascheri daf.). Eine kritische Prüfung wird indes dieser Schluss wohl schwerlich bestehen können; vielmehr wird die von den Toß. verworfene Leseart השם (statt משה) zu rechtfertigen, und als die ursprüngliche anzusehen sein. Da die hasmonäischen Hohenpriester seit Joh. Hyrkan den Peruschim nicht für legitim gelten, ist der Name מוסי genugsam erklärt. Die Sadducäer, will die Mischna berichten, warfen ihren Gegnern Feigheit vor. Ihr erkennet den Herrscher nicht als Hohenpriester an, sagten sie, und schreibet dennoch עליו — Die Controverse fand jedenfalls statt, bevor der Gottesname in bürgerlichen Urkunden weggelassen wurde. Die Berufung auf Rosch ha-Schana 18 b ist mithin von keinem Belange. In den Schulen der Geonim bildeten die Worte כרת מוסי jedoch den Schluss des Scheidebriefes und der Miun-Urkunde, wie aus Halach. Gedol. b 81 Ven. 339 Berlin, und Alfaßi (Gitt. 190) erhellt. Auch Maimonides hat diesen Schluss (H. Gerusch. 4, 12.)

»Ich will arbeiten und dich ehren, ernähren und versorgen nach der Gewohnheit jüdischer Männer, die für ihre Frauen arbeiten und sie ehren, ernähren und versorgen in Redlichkeit.« Solchergestalt wurde die vom »Gesetze Mose's und Israels« geforderte Gestalt der Ehe den künftigen Ehegenossen bei der Eheschließung ausdrücklich in's Bewußtsein gerufen, so daß der Akt der Eheschließung die unzweideutige Erklärung umfaßte, daß die Gatten ihr gemeinsames Leben nach der Regel und Weise des Judenthums zu führen entschlossen sind. Außerdem wurde in späterer Zeit der Trau- und Eheschließungsakt mit einem rituellen Apparate umgeben, welcher den religiösen Charakter desselben hinlänglich beurkundete, und wodurch jeder Gedanke an die von Hegel getadelte, das ethische Moment der Ehe beeinträchtigende Analyse ferngehalten wurde. Aber auch abgesehen von diesen im Laufe der Zeit entstandenen Formalitäten, welche die gesetzliche Giltigkeit der Eheschließung nicht bedingen, kann nach den Grundprin- 221 cipiën des talmudischen Eherechtes der Vertragsbegriff weder der Würde und Heiligkeit der Ehe Abbruch thun, noch dieselbe in den Kreis gewöhnlicher Verträge herabdrücken. Beides geschieht nur auf dem Standpunkte des Naturrechtes, wenn, wie bei Kant, das Sexualverhältniß als Gegenstand des Vertrages hingestellt wird. Nach der talmudischen wie nach der biblischen Anschauung ist aber das Leben in ehelicher Gemeinschaft eine vom Urheber aller Dinge eingesetzte Lebensform. In diese Lebensform treten die Gatten, indem sie den Ehebund schließen. Ihre Pflichten und Rechte sind ihnen von der Religion vorgezeichnet, während der Inhalt anderer Verträge aus der Willkür der Contrahenten fließt. Darin und nicht in der Distinction zwischen der vor- und nachcontractlichen Zeit unterscheidet sich der Ehevertrag von anderen Verträgen. Der Ehebruch ist nicht nur ein Treu- und Wortbruch gegen den Gatten, sondern eine Verletzung des positiven

Das Waw vor ויחדל erklärt sich aus Kethub. 7, 6, wo das aufgezeichnete Gesetz als דת משה und die nichtgeschriebene Sitte als דת יידיה bezeichnet wird.

Religionsgesetzes, Auflehnung gegen Gottes Ordnung, welche durch etwaige Nachsicht des Ehegatten nicht aufgehoben werden kann.

Die Wahl der ehelichen Lebensform ist nach dem Talmud von der Religion geboten. »Fortpflanzung, worauf der rohe Trieb hinzielt, soll von dem mit Bewußtsein begabten Menschen nach ihrem Zwecke, ununterbrochene Erhaltung des von der Gottheit in ihrem Ebenbilde Erschaffenen, erkannt werden, und wird ihm daher nach der mosaisch-talmudischen Lehre zur Pflicht (Grundl. S. 5.)« Frankel folgt hier der Autorität des R. Jochanan b. Beroka (erste Hälfte des 2. Jahrh.), welcher die Pflicht der Familiengründung auch auf das weibliche Geschlecht ausdehnt. Im dritten Jahrhundert schlossen sich noch hervorragende Lehrer dieser Ansicht an, wie R. Ababahu, der gebildete Weltmann, der seiner Tochter eine sehr sorgfältige Erziehung zu geben beflissen war¹⁾, sein jüngerer Freund R. Jeremia, der humoristische Gegner des haarspaltenenden Pilpuls²⁾, und R. Isak b. Marjon, der sich auf R. Chanina, den praktischen Arzt, berief, welcher auch sonst der Würde der Frauen Gerechtigkeit widerfahren ließ³⁾. Die entgegengesetzte Ansicht, nach welcher das Weib dem Manne auch in dieser Beziehung nachgesetzt wird, wurde jedoch später in der Halacha überwiegend⁴⁾.

2. ZWECK DER EHE.

Ueber den Zweck der Ehe faßt sich Frankel kurz, ohne auf die Verschiedenheit der Schulen und Anschauungen einzugehen. Wir tragen Folgendes nach.

¹⁾ Chag. 14 a. Jebam. 65 b. j. Sota Ende f 24c₁₃.

²⁾ B. Mecia 16 b. B. Bathra 23 b. Nidda 23 a. Kethub. 75 a.

³⁾ Kethub. 23 a.

⁴⁾ Jebam. 65 b. und die daf. angemarkten Compendien; vergl. besonders jer. daf. An Zwangsmaßregeln gegen die Ehelosigkeit dachten einzelne Rabbinen wie R. Ascher b. Jechiel. Eine Bestrafung der Ehelosigkeit ist die in vielen jüdischen Gemeinden bis auf den heutigen Tag übliche Ausschließung der Ehelosen von Gemeindeämtern und anderen Auszeichnungen.

Wie Philo und die talmudische Halacha, betrachtet auch Josephus die Kinderzeugung als Zweck der Ehe: »Den Ehebruch hat Moses durchaus verboten; denn er erkannte an, wie wichtig es sei, daß die Ehemänner einen richtigen Begriff von der Ehe haben und wie nicht nur das Wohl der Familie, sondern auch das des ganzen Staates davon abhängig sei, daß die Kinder in rechtmäßiger Ehe erzeugt werden.« »Das Gesetz kennt nur die natürliche Verbindung mit der Frau, und diese soll eingegangen werden, um Kinder zu zeugen¹⁾.« Viel idealer ist die Anschauung des Maimonides. »Bekanntlich«, sagt er, »bedarf der Mensch der Freunde während seines ganzen Lebens, was schon Aristoteles in seiner Ethik (8, 1) entwickelt hat. In seinem gefunden und glücklichen Zustande ergötzt den Menschen ihr Umgang, zur Zeit der Leiden sind sie ihm Bedürfnis, im Alter und bei körperlicher Schwäche bedarf er ihres Beistandes. Nun findet sich Liebe in höherem Grade am häufigsten unter Geschwistern und Verwandten. Liebe, Brüderlichkeit und gegenseitige Unterstützung unter Verwandten beruhen aber auf der Gemeinschaft des Stammes, so daß sie zwischen Mitgliedern einer Familie, mögen sie noch so späte Nachkommen eines gemeinschaftlichen Stammvaters sein, immer fort dauern²⁾.« Hier wird die Ehe als Ursprung, oder wie die Hegelianer sagen, als abstracter Anfang des Familienlebens aufgefaßt. Ueberhaupt sind die Ausprüche über eheliches Leben in den jüdischen Religionsquellen so mannigfaltig, daß die Forschung nicht verlegen zu sein braucht, fast für jede Theorie mehr oder minder feste Anhaltspunkte in denselben aufzufinden.

Die gegenseitige Unterstützung oder Hilfeleistung (*mutuum adjutorium*) wurde oft zum Range eines coordinirten Ehezweckes erhoben, was unmittelbar aus dem biblischen צור כנגדו (1 M. 2, 18.) geflossen, und in dem Lied vom edlen Weibe (Spr. 31, 10—31.) lyrisch ausgemalt ist. In der nachbiblischen Zeit hat die Ansicht von der ehelichen Hilfeleistung, nament-

1) Antt. III. 12. 1. Contra Apion. II 24.

2) More III, 49.

lich insoferne dieselbe die Gattin betrifft, Modificationen erfahren, die den Geist der verschiedenen Geschichtsperioden treu abspiegeln: »Der Gatte schafft den Weizen herbei: kann ihm derselbe zur Nahrung dienen? Er bringt den Flachs in's Haus, kann er sich damit bekleiden? Das Weib ist's, das seine Augen erleuchtet, und ihn auf die Füße stellt. Mit Recht nennt man daher das Weib die Gehilfin des Mannes¹⁾! So der Talmud treu nach orientalischer Sitte. Diese Beschränkung auf materielle Hilfe und Erleichterung war aber nicht geeignet, die Freunde der philosophischen und theologischen Speculation im Mittelalter zu befriedigen. Sie schrieben dem irdischen Leben mit seinen Gütern und Freuden eine viel zu untergeordnete Bedeutung zu, um die talmudische Auffassung würdig zu finden des göttlichen Ausspruches: »ich will ihm eine Hilfe machen!« Nein, sagen sie, nicht damit der Mann sein physisches Dasein erleichtert fühle, sondern damit er seiner wahren Bestimmung, d. i. der wissenschaftlichen Forschung und Meditation leben könne, gab ihm der Schöpfer zur Beförderung der häuslichen Geschäfte das Weib als Gehilfin zur Seite²⁾.« Die aus dieser Theorie hervorgehende Praxis wurde in den letzten Jahrhunderten unter den Pilpulisten und Chasidäern so einheimisch, daß die Vorreden zahlreicher rabbinischer Werke die Gattinnen der bezüglichen Autoren ob der Selbstverleugnung preisen, die es denselben möglich machte, sich litterarischer Beschäftigung zu widmen.

1) Jeham. 63 a. Die Worte werden dem Propheten Elias als Antwort in den Mund gelegt, welche er dem R. Joße ertheilt. In Rücksicht auf das, was j Kethub. 11, 3 f 34 b und Ber. r. 17, 3 von den häuslichen Verhältnissen R. Joße's des Galiläer's erzählt wird, dürfte die Vermuthung gerechtfertigt sein, daß auch Jeham. a. a. O. R. Joße ha-Gelili zu lesen sei.

2) So zuerst Leon de Bannolas (Thoracomm. 14 b Ven.), dann Schemtob Ibn Schemtob (Drasch. 7 a Ven.) Joel Ibn Schoeib (Olath Sabbath 20 d Ven.) und Don Ifak Abravanel. Aus der talmudischen Zeit ist nur ein einziges hierher gehöriges Beispiel bekannt. R. Akiba's Sohn Jofua stellte seiner Gattin bei der Ehelichung die Bedingung, daß dieselbe ihn ernähren müsse, damit er im Stande sei, sich ungestört dem Gesetzesstudium zu widmen T. Keth. IV 264₂₅ j daf. 5, 2 f 29₂₅.

Die Erziehung der Kinder nimmt in der Teleologie der Ehe von jeher einen hervorragenden Platz ein. Das Gebot des Dekalogs, Vater und Mutter zu ehren und die wiederholten Ermahnungen in den Sprüchen, die Lehren der Mutter zu Herzen zu nehmen¹⁾, beweisen hinreichend, daß die israelitischen Frauen an der religiösen und sittlichen Kindererziehung thätigen Antheil nahmen. Der Talmud spricht sie zwar von der Pflicht, die Kinder zu erziehen, los, er preist aber doch die Verdienste, welche sich fromme Mütter in dieser Rücksicht erwerben²⁾.

Sehr originell und energisch hat man Fichte's Lehre von der Ehe gefunden; aber gerade für seine stärksten Äußerungen können in der jüdischen Litteratur Parallelen nachgewiesen werden. Fichte: »Das ursprüngliche Bestreben des Menschen ist egoistisch; in der Ehe leitet ihn selbst die Natur, sich in Anderem zu vergessen; und die eheliche Verbindung beider Geschlechter ist der einzige Weg, von Natur aus den Menschen zu veredeln. Die unverheirathete Person ist nur zur Hälfte ein Mensch.« Dieser letzte oft citirte Ausspruch findet sich aber auch im Talmud, im Midrasch und bei Abraham Ibn Efra³⁾! Fichte: »In der Ehe wird die Geschlechtsvereinigung eine gänzliche Verschmelzung zweier vernünftiger Individuen in Eins;« sie werden nach der Bibel »zu einem Fleische.« Im Talmud herrscht diese Anschauung so sehr vor, daß derselben auch polizeiliche und religionsgesetzliche Bedeutung zugeschrieben wird.⁴⁾ Ganz im Geiste R. Jochanan b. Beroka's lehrt Fichte: »Es ist die absolute Bestimmung eines jeden Individuums beider Geschlechter, sich zu vereheli-

1) 2 M. 20, 12. 5 M. 5, 16. 3 M. 19, 3. Spr. 1, 8. 6, 20. 23, 22.

2) Kidd. 1, 7. Nazir 29 a. — Berach. 17 a. Um das Gespräch zwischen Rab und R. Chijja zu begreifen, muß man sich erinnern, daß Beide das Unglück hatten, von ihren Frauen nicht sehr liebevoll behandelt zu werden. Jeham. 63 a. S. auch Schem. r. 28, 2.

3) Fichte, Werke IV. 332. Jeham. 63 a. Koh. r. 9, 9. אני אחד שלם Ibn E. zu 2 M. 1, 1. האיש ואשתו הוא האדם

4) Fichte das. 331. Ber. 24 a Kethub. 66 a. אשתו נפש הוא und die Parallelt.

chen!«¹⁾ Ja, in dieser Rücksicht ist der deutsche Philosoph sogar viel rigoröser als der Talmud. Letzterer läßt es nämlich gelten, wenn R. Simon b. Azzaj seine Ehelosigkeit mit seiner unbegrenzten Liebe zum Studium des Gesetzes rechtfertigt. Fichte findet das freiwillige Cölibat durch nichts gerechtfertigt: »denn der Zweck, ein ganzer Mensch zu sein, ist höher, als jeder andere Zweck.«²⁾ Das Beispiel Ben Azzajs fand keine Nachfolger, wiewohl während der talmudischen und nachtalmudischen Zeit junge Gelehrte zuweilen Jahre lang entfernt von ihren Gattinnen ihren Studien oblagen, und wiewohl Maimonides die Ehe der Ruhe des speculativen Lebens nicht eben zuträglich findet³⁾. Ben Azzajs Ehelosigkeit scheint eine Folge seines Essenismus²²⁶ gewesen zu sein⁴⁾, denn ein Theil der Essener hatte die unverbrüchliche Maxime, im Cölibate zu leben. »Es herrscht bei den Essenern«, berichtet Josephus, »Verachtung der Ehe und indem sie fremde Kinder, die für den Unterricht noch zart genug sind, aufnehmen, betrachten sie dieselben wie ihre Verwandten, und bilden sie für ihre Gebräuche. Die Ehe und die Fortpflanzung verwerfen sie zwar nicht an sich, aber sie scheuen sich vor der Ueppigkeit der Weiber, und halten sich überzeugt, daß keine die Treue gegen einen Mann bewahre⁵⁾.« Plinius: »Gegen Abend (des Asphaltsees) leben Essener, vermeiden jedoch die Ufer bis da, wo sie nicht mehr ungesund sind. Es ist eine einsiedlerische Gesellschaft, auf dem ganzen Erdkreise vor allen

¹⁾ Fichte das. 332. Ferner das. 333: »Der deutlich gedachte Vorsatz, sich nie zu verheirathen, ist absolut pflichtwidrig. Ohne seine Schuld unverheirathet bleiben, ist ein großes Unglück; durch seine Schuld, eine große Schuld.«

²⁾ T Jeb. VIII Ende. babli 63 b. f. j Sota 1. 2. f 16^c₆₂. Fichte a. a. O. 333.

³⁾ Kethub. 62 b Nedar. 50 a More I, 34.

⁴⁾ Chag. 14 b. Berach. 57 b. Wajj. r. 16. Fr. findet die Mischna Kethub. 5, 8. essenisch (Mntsehr. II, 37.) Allein der Schluß אִיכָלָה עִמָּךְ וְלֹא יָדָעְתִּי beweist, daß von Scheidung von Tisch und Bett nicht die Rede ist; vergl. Kethub. 64 b. Wie R. Schechet findet auch Rab in den angeführten Worten einen Euphonismus (j. Kethub. 5, 7 f 30^b₂₅ 5, 11 f 30^b₆₆) Der Widerspruch mit Kethub. 7, 1. wird im Jeruschalmi auch für die Kritik befriedigend gelöst. S. auch Abifath Sek. das. die Erkl. d. R. Jesaja di Trani.

⁵⁾ Bell. jud. II. 8. 2. vergl. Antt. XVIII. 1, 5.

Völkern wunderbar merkwürdig, ohne irgend ein Weib, aller Geschlechtsliebe entfagend, ohne Geld, in Gesellschaft der Palmen lebend. Täglich erneuert sie sich gleichmäßig durch eine Menge Ankömmlinge, die sich zahlreich einstellen und des Lebens müde, von des Schicksals Wogen verschlagen, die Lebensart der Essener annehmen¹⁾.« Das Cölibat der Essener ist aber umso merkwürdiger, als sich im früheren jüdischen Alterthume keine Antecedentien dafür aufweisen lassen. Denn wenn man sich auch den Propheten Elias bei näherer Betrachtung seines Wirkens schwerlich verheirathet denken kann, und wenn Jeremias durch die traurige Lage des Vaterlandes zurückgehalten wurde sich zu verehelichen; so ist doch nicht nur von Moses, sondern auch von anderen Propheten bekannt, daß sie in einem geordneten Familienleben lebten. Samuel hatte zwei Söhne; ein Prophet zu Bethel hatte ihrer mehrere; Hanani hat einen Sohn, der ebenfalls Prophet ist; ebenso hat Obed einen prophetischen Sohn Azarja; es gab sogar verheirathete Prophetenschüler. Jesaja thut zu wiederholten Malen seines Weibes und seiner Kinder Erwähnung und auch Ezechiel hat eine Frau²⁾. Die Ehelosigkeit der Essener ist ohne Zweifel Erzeugniß externer Einflüsse, gegen die Josephus zu polemisiren scheint, indem er den Essenern, um dieselben von der antibiblischen principiellen Verdammung des ehelichen Lebens lossprechen zu können, das Motiv des Mißtrauens gegen die Weiber unterschiebt. Indes ist der essenische Geist insofern auch in die alte Agada gedrungen, als dieselbe Moses nach Uebernahme seiner prophetischen Mission oder nach der Offenbarung auf dem Sinaj, dem ehelichen Umgange auf immer entfagen läßt³⁾. Aus der talmudischen Zeit ist eine einzige Nachahmung dieses Beispiels bekannt, mehrere aber aus der Zeit der frankogermanischen Epigonen und ihrer Nach-

227

1) Hist. nat. V, 17.: gens sola et in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata. sine pecunia, socia palmarum.

2) Jer. 16, 2. 1 Sam. 8, 2—5. 1 Kön. 13, 11—13. 27. 31. 16, 7. 2 Chron. 19, 2. 20, 34. 23, 1. 2 Kön. 4, 1. Jesaj. 7, 3. 14. 8, 3. 4. 18. Ez. 24, 18.

3) Sifre I 99, 27 a. Sabb. 87 a. Jebam. 62 a. und Toß. das. Schem. r. 19, 3 u. Parall. Rashi zu 4 M. 12, 1.

folger in der nächsten Vergangenheit¹⁾. Nicht aus asketischen sondern aus politisch-religiösen Motiven entfuhr den tief gedemüthigten Patrioten der hadrianischen Zeit die bittere Äußerung, daß es rathsam wäre, auf die Fortpflanzung des so unmenfchlich verfolgten Gefchlechtes Abraham's ganz zu verzichten²⁾. Dagegen hat man noch in neuerer Zeit den Versuch wiederholt, ein Institut asketischer Jungfrauen und Wittwen — einer Art Nonnen — selbst in die mofaische Zeit zu verlegen; die dafür angeführten Zeugnisse find aber nichtsweniger²²⁸ als unzweideutig³⁾, und ein folche Institution würde, wäre fie vorhanden gewesen, öfter erwähnt worden fein. Den Propheten war jeder Gedanke an eine größere Heiligkeit des ehelofen Lebens fo fremd, daß fie das Bündniß zwischen Gott und Ifrael als ein eheliches darftellen. Nach dem Talmud darf der Hohepriefter, wenn er ehelos ift, am Veröhnungstage nicht pontificiren, und im Hohenliede wird nach ihm die gegenfeitige Liebe Gottes und Ifrael's gefeiert und befangen⁴⁾.

¹⁾ Kidd. 81 b. und R. S. Edels daf. Vielleicht das älteste Beifpiel eines adulterium putativum! Zunz Zur Gefch. 171. Anm. d. Die Abftinenz Sabbathaj Cebi's ift aus deffen Gefchichte hinlänglich bekannt; er ift der einzige, dem in der jüdifchen Gefchichte ein conjugium virgineum zugefchrieben wird.

²⁾ B. Bathra 60 b.

³⁾ 2 M. 38, 8. 1 Sam. 2, 22. S. Ibn Efra zu erfterer St. Wegen Luc. 2, 37. hat fich Hengftenberg fehr angeftrengt, hier ein Institut mit ftreng asketifchem Charakter nachzuweisen. (Die B. Mof. 194 ff). Baumgarten meint, es fei ganz in der Ordnung, daß eine folche Äußerung reiner Freiwilligkeit im Gottesdienfte eben in dem weiblichen Gefchlechte gefunden wurde, in deffen Natur die Selbstverläugnung und der Glaube einen Anknüpfungspunkt hat (Komm. z. St.). Auch Bunfen denkt an fromme Weiber, die fich dem Dienft des Heiligthums widmeten, vielleicht auch den weiblichen Gefang und Tanz leiteten. Allein dafs Weiber beim Heiligthume einen Dienft verfaben, ift ebenfo unerwiefen, wie dafs נָשִׁים vom heiligen Dienfte gebraucht wird.

⁴⁾ Hof. 2, 21. 22. Jer. 2, 2 und fonft. Joma 1, 1. b. 13 a Jada. 3, 5. Ob ein ehelofes Aronide zur Ertheilung des Priefterlegens zugelaffen werde, ift unter den Cafuiften Gegenftand der Diffuffion: Sch. Ar. O Ch. 128, 44. Beß. Rofch 300. 382. Jam Sch. Schelomo B. Kama, Ende Chilluf Minhagim Nr. 50 ed. Müller p. 43. In den paläftinenfifchen Schulen wurden die Ehelofen zugelaffen, in den perfifchen nicht. Dafs der Vorbeter an Fafttagen Familien-Vater fei, wurde fchon in der talmudifchen Zeit gefordert (Taan. 2, 2). Die Frankogermanen gaben für die Bußezeit einem verheiratheten Vorbeter den Vorzug (O. Ch. 581, 1).

3. DIE EINEHE UND DIE VIELWEIBEREI IN DER BIBLISCHEN ZEIT. 317

Die wahre Ehe, in welcher der Gatte im Gatten den Genossen des ganzen Lebens und die Befriedigung des ganzen Herzensbedürfnisses findet, kann nur die Einehe sein. Die geläuterte Ethik verwirft wie die st. simonistische Doktrin, welche die Festigkeit und Ausschließlichkeit des Ehebundes gänzlich auflöst, so auch die mormonische, welche die Vielweiberei sogar als Erfüllung eines göttlichen Gebotes empfiehlt. Gleichwohl hat auch die Vielweiberei ihre philosophischen und theologischen Wortführer und Vertheidiger gefunden. Im vorigen Jahrhundert lehrten Montesquieu und seine Anhänger, die Rechtmäßigkeit der Polygamie sei nur ein arithmetisches Problem, so daß Arien, wo angeblich die Anzahl der weiblichen Geburten die der männlichen übersteigt, schon von der Natur auf die Polygamie hingewiesen werde. Auch manche Eigenthümlichkeiten des Klimas wurden hervorgehoben, um die polygamischen Ausschreitungen des Orients zu rechtfertigen. Im 17. Jahrhundert trat ein bedeutender Gelehrter, Theophilus Aletheus, als Vertheidiger der Vielweiberei auf, und über Ludwig's XIV. von Frankreich polygamische Nachkommenchaft hat auch das Parlament kein strenges Urtheil gefällt. Im 16. Jahrhundert (1539) wurde die Doppelehe des Landgrafen von Hessen, Philipp's des Großmüthigen, durch ein theologisches Gutachten ausdrücklich gebilligt. In diesem Gutachten sprechen sich Luther, Melanchthon, Buker, Corvinus und andere protestantische Theologen dahin aus, »daß das Evangelium die mosaische Erlaubniß der Polygamie nicht widerrufe, daß aber von dieser Freiheit nicht öffentlicher Gebrauch gemacht werden könne und dürfe.« Im christlichen Alterthume haben die Bischöfe den beiden Söhnen Konstantins des Großen, Konstans und Konstantius, die Bigamie nachgesehen, und Ambrosius hat die Doppelehe Valentinian's nicht verworfen. Auf diese Antecedentien, besonders aber auf das Beispiel des hebräisch-biblischen Alterthums beriefen sich auch ältere Juristen, welche die Dispensation einer Doppelehe in außerordentlichen Fällen

318

nicht für unstatthaft hielten.¹⁾ Solchergestalt wurde trotz des geltenden monogamischen römischen Rechtes weder von christlichen Juristen noch von christlichen Theologen an der biblischen Zulassung der Polygamie Anstoß genommen. Es konnte dies umfoweniger geschehen, als die Rechtmäßigkeit der Polygamie auch im neuen Testamente vorausgesetzt wird. Denn wenn Paulus die Bestimmung festsetzt, daß der Bischof oder Presbyter nur Ein Weib haben dürfe²⁾, so ergibt sich hieraus von selbst, daß es anderen Christen unbenommen bleibe, in Mehrweiberei zu leben. Manche Ausleger sind allerdings der Meinung, daß Paulus nicht von simultaner, sondern von successiver Polygamie rede, womit übereinstimmend die griechische Kirche ihre Geistlichen, wiewohl sie ihnen, mit Ausnahme der Bischöfe, die Ehe freigegeben, an die Verpflichtung gebunden hat, daß sie nach dem Tode der Frau nicht wieder heirathen dürfen. Allein bedeutende Exegeten geben zu, daß Paulus' Ausdruck, wenn man denselben allein betrachtet, am einfachsten auf die simultane Polygamie zu beziehen ist.³⁾ In der That ist es ein Anachronismus, die wenn auch nur auf die Bischöfe und Aeltesten beschränkte Verdammung der zweiten Ehe in so frühe Zeit zurückzuverlegen; erst die Kirchenväter haben sich in mehr oder minder starken Ausdrücken dagegen ausgesprochen.

Das Gutachten der wittenberger Theologen in Betreff der Doppelhe Philipp's des Großmüthigen ist von katholischen Schriftstellern vielfach beleuchtet und dem Protestantismus zur Last gelegt
 319 worden. Von protestantischer Seite wird dagegen die angeblich verbürgte Thatfache hervorgehoben, daß Papst Pius VII. die Bigamie eines reformirten Edelmannes in der Schweiz, der

1) Ammon Hndb. d. christl. Sittenlehre III. §. 196. bef. S. 384 ff. Ersch. und Gruber, Encyclop. I. 31, 322. Gudemann Gesch. d. Erzw. III. 216.

2) 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 6.

3) Winer, Realwörterb. II 662. Huther, Krit. ex. Hndb. zur Stelle 1 Tim.: »Es hat demnach einen guten Grund wenn der fragliche Ausdruck einfach im Gegensatz gegen ein unzüchtiges Leben, insonderheit gegen den Concubinat, aufgefaßt wird.«

bereits in einer rechtmäßigen Ehe lebte, mit einer katholischen Witwe, auf deren Ansuchen in einem Breve vom 16. Januar 1804, obfchon unter dem Siegel der tiefsten Verſchwiegenheit, genehmigt habe¹⁾. Weit entfernt, uns über dieſe Polemik ein Urtheil anmaßen zu wollen, glauben wir doch angeſichts der berührten Thatſachen unumwunden ausſprechen zu können, daß die nicht nur factiſch beſtehende, ſondern principiell motivirte, excluſive Monogamie weder ein Product der Jurisprudenz, noch ein Product der Theologie iſt, ſondern ihren Urfprung einer von mannigfaltigen Factoren zur Reife gebrachten philoſophiſchen Ethik zu verdanken hat. In welchem Verhältniſſe ſteht nun hier die bibliſche Lehre zur philoſophiſchen Moral?

Frankel weicht dieſer Frage nicht aus; er begnügt ſich aber damit, dieſelbe im Sinne Montesquieu's zu erledigen: »Die Polygamie wird durch klimatiſche Verhältniſſe beeinflusst: Aſien begünstigte ſie von jeher als faſt natürliches Bedürfniß, Europa wies ſie zurück. Es wird daher auch allgemein anerkannt, die moſaiſche Geſetzgebung habe die Polygamie als eine ſeit uralter Zeit im Volke herrſchende Sitte nur geduldet, aber nicht deren Billigung ausgeſprochen²⁾.«

Frankel hält alſo die Polygamie für eine ſeit uralter Zeit im Volke herrſchende Sitte. Dieſe ſeit Michaelis öfters ausgeſprochene Anſicht dürfte ſich jedoch ſchwerlich als quellengemäß rechtfertigen laſſen.

Betrachten wir zuvörderſt die Urzeit und die Zeit der Patriarchen im Lichte der Thora. Die Schöpfungsgeschichte ſtellt »die alles überdauernde Wahrheit der Einehe als das einzig würdige Vorbild³⁾« auf. Dieſes Vorbild wird als maßgebend vorausgeſetzt, bis Lemech, der Kainite, zwei Weiber nimmt. »Die Bigamie Lemech's«, ſagt ein neuerer Ausleger, »war der erſte Schritt zur Polygamie, dieſer Verkehrung des ſchöpferiſchen Grundgeſetzes, welche eine Quelle unfähiger, 320

1) Ammon a. a. O. S. 386.

2) Grundlinien. S. 9.

3) Ewald, die Alterthümer des Volkes Iſrael 117.

befonders im Orient heimischer Greuel geworden ist.« In gleichem Sinne erläutert schon Abrahavanel, daß die Schrift Lemech's Bigamie ausdrücklich erwähnt, um dessen sinnliche Verfunkenheit hervorzuheben¹⁾. Von einer Nachahmung des Beispiels Lemech's unter den Sethiten berichten die Quellen nichts; dagegen wird das eineheliche Leben Noah's, Abraham's, Nachor's, Lot's, Ismael's und Isak's als etwas allgemein Uebliches, sich von selbst Verstehendes dargestellt. Die Verbindung Abraham's mit Hagar ist ein Werk Sara's, die »erbaut« sein will, und die biblische Erzählung betont diesen Umstand, um den Vorwurf willkürlicher Polygamie von dem Patriarchen abzuwälzen: Abraham fügt sich nur dem Willen Sara's, indem er Hagar zum Weibe nimmt. Daselbe gilt von Jakob in Bezug auf Bilha und Silpa; die Ehelichung Lea's beruht auf einem Mißverständnisse, da Jakob durch seines Herzens Neigung an Rachel gefesselt war. Die biblische Darstellung will Jakob's Bigamie offenbar nicht ihm, sondern Laban zur Last legen. Esau, der Stammvater des verhassten Edom, ergiebt sich der Vielweiberei²⁾; die zwölf Söhne Jakob's, Israel's Stammväter, beschränken sich auf ein eineheliches Leben³⁾! — Allen diesen Ueberlieferungen ist das eineheliche Gepräge so unverkennbar aufgedrückt, daß man unmöglich dem Gedanken Raum geben kann, die Polygamie sei in dem patriarchalischen Zeitalter herrschende Sitte gewesen. In der Thora wird, wie auf dem Gebiete der Gottesverehrung der Monotheismus, so auf dem des häuslichen Lebens die Monogamie als das Ursprüngliche vorausgesetzt. Wollte

¹⁾ Zur St.: להרעו שלמותו של ערעו.

²⁾ Lemech 1 M. 4, 19. Noah 6, 18. 7, 7. 13. 8, 16. Abr. und Nachor 11, 29. Hagar 16, 1—3. Lot 19, 16. Ismael 21, 21. Esau 28, 9. 36, 10. Jakob 30, 3.

³⁾ Dies ergiebt sich schon aus der geringen Kinderzahl. Es hat nämlich Reuben 4, Simón (der in successiver oder simultaner Bigamie lebte) 6. Levi 3, Jehuda 5, Issachar 4, Sebulun 3, Gad 7, Ascher 4, Josef 2, Benjamin 10, Dan 1, Naftali 4 Söhne (1 M. 46, 8—24). Nach 4 M. 26, 38. 39. und 1 Chron. 8, 1. 2. hatte Benjamin nur 5 Söhne. Daß die Stammväter der beiden Hauptstämme Jehuda und Efraim in Monogamie lebten, wird ausdrücklich berichtet (1 Chron. 2, 3. 7, 23.).

man gleichwohl die Annahme plausibel machen, daß das ³²¹ mosaische Gesetz sich der herrschenden Polygamie accommodirt habe, so wäre man genöthigt, den Ursprung derselben in die Zeit des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten zu setzen. Allein abgesehen von den drückenden Verhältnissen dieser Zeit, unter denen begreiflicherweise die Vielweiberei nicht aufkommen konnte, war auch das Beispiel der Aegypter nichts weniger als geeignet, die bei den eingewanderten Israeliten herkömmliche Eihehe zu beeinträchtigen.

Zwar haben manche neuere Forscher aus den vorhandenen, sich übrigens wesentlich widersprechenden Nachrichten den Schluß gezogen, daß im alten Aegypten nicht nur die Polygamie, sondern auch ein mit dem orientalischen in der Hauptsache übereinstimmendes Haremwesen geherrscht habe. Hierauf gestützt hielt es v. Bohlen für unägyptisch und daher für unglaublich, daß Josef in die Nähe der Weiber und in den Harem Potiphar's habe kommen dürfen, und Tuch weiß dagegen nichts Treffenderes einzuwenden, als: »Der Erzähler läßt die Vorstellung vom vornehmen Aegypter, in dessen Hause die Frauen abgefondert lebten, schwinden, und schildert ein schlichtes Verhältniß.«¹⁾ Durch die neuesten ägyptologischen Forschungen wurden aber die den vermeintlichen altägyptischen Sitten entnommenen Einwürfe gegen die biblische Erzählung vollkommen entkräftet. Die alten Denkmäler und Wandgemälde zeigen nämlich häufig gerade das Gegentheil von einem abgeschlossenen Haremsleben: Männer und Frauen in Gesellschaften bunt gemischt, sich ungezwungen unter einander belustigend, Kinder im Kreise der Familie und bei größeren Gastmälern und Gelagen an der Seite der Mutter oder auf den Knieen des Vaters sitzend.²⁾ Es ist also durchaus nicht unägyptisch, daß Josef in die Nähe der Gattin Potiphar's gelangt.

Von dem Familienleben der alten Aegypter wird folgendes Bild gezeichnet: »Die Priester, als leuchtende Vorbilder der

1) v. Bohlen, Einl. zur Genesis S. 371. Tuch, Genes. S. 510.

2) Uhlemann, Handbuch der gesammten ägyptischen Alterthums-kunde. II. §. 65.

Enthaltſamkeit, die ſelbſt alle diejenigen Speiſen vermieden, von denen ſie befürchten zu müſſen glaubten, daß ſie auf
 322 ihre beſtändige geiſtige Beſchäftigung hinderliche und ſchädliche Einwirkungen ausüben könnten, haben nur eine Frau. Auch alle übrigen Aegypter hatten, wie wenigſtens die Denkmäler lehren, eine rechtmäßige und bevorzugte Gemahlin, welche demſelben Stande angehörte und derſelben Kaſte entſproſſen war; da jedoch das Geſetz Niemanden, mit Ausnahme der Prieſter, auf eine beſtimmte Anzahl von Frauen einſchränkte, ſo ſtellte ſich etwa daselbe Verhältniß, wie im ganzen heutigen Oriente heraus; d. h. während die Ärmeren keine große Anzahl von Frauen und Kindern ernähren konnten, und deshalb nur eine Frau heiratheten, welche ihre wahre Lebensgefährtin wurde, das Hausweſen leitete und den Mann bei ſeinen verſchiedenen Geſchäften unterſtützte, hätten ſich die Reichen und Vornehmen wohl durch kein Geſetz abhalten laſſen, ſich ſchöne Sklavinnen, beſonders Ausländerinnen zu halten, die, wie es ſcheint, nicht nur als Nebenfrauen, ſondern auch als Dienerinnen und Geſellſchafterinnen der Gemahlin in keinem vornehmern Haushalte fehlen durften, und auf den Denkmälern häufig abgebildet ſind, durch Muſik, Geſang und Tanz das Mahl erheiternd, und durch leichte Kleidung und meiſt durch ausländiſche Geſichtsbildung ſich weſentlich von den in lange Gewänder gehüllten ägyptiſchen ehrbaren Damen unterſcheidend.«¹⁾ Solchergeſtalt iſt es ziemlich gewiß, daß die Einehe in Aegypten dem Principe nach anerkannt, und wie in den hohen Kreiſen der Prieſter, ſo in den unterſten Schichten der Bevölkerung auch wirklich einheimiſch war. Eine Schule der Polygamie für die unter ſchwerem Drucke ſeufzenden Iſraeliten konnte alſo Aegypten nicht ſein. Die vulgäre Meinung, das moſaiſche Geſetz habe ſich der im Volke wurzelnden polygamischen Sitte anbequemt, wird mithin als ungeſchichtlich aufzugeben ſein, um der entgegengeſetzten, hiſtoriſch begründeten Anſchauung Platz zu machen, nach welcher durchaus kein Bedürfniß vorhanden war, dem aus Aegypten ziehenden Geſchlechte die Vielweiberei geſetzlich zu verbieten, da dieſes

¹⁾ Uhlemann, daſ. S. 274 ff.

Geflecht nach der eigenen nationalen Sitte und nach dem Beispiele Aegyptens gewohnt war, ein einheliches Leben zu führen.

Man könnte dagegen einwenden, daß das Verbot: »Du sollst kein Weib zu ihrer Schwester hinzunehmen, um Eifersucht zu erregen (3 M. 18, 18)« die sonstige Ueblichkeit der Polygamie vorauszusetzen scheine. Allein dieses Verbot hat bloß die Absicht, die Simultanehe mit zwei Schwestern als Incest zu bezeichnen. Von exegetisch-geschichtlichem Interesse ist es übrigens noch immer, daß manche christliche Schriftausleger das in Rede stehende Verbot auf die Polygamie überhaupt bezogen haben. Diese Auffassung nimmt die Worte *וְאִשָּׁה אֶל אֲחֹתָהּ* nicht in verwandtschaftlichem, sondern in sexuellem Sinne, wie *אִשָּׁה אֶל אָחִי* (1 M. 10, 23), wogegen sich von sprachlichem Standpunkte nichts einwenden läßt. Ganz unstatthaft und in offenem Widerspruche mit dem Schriftworte ist aber die Erklärung anderer, besonders katholischer Ausleger, daß hier die Ehe mit der Schwester der verstorbenen Frau verboten sei. Ein Blick in den Text genügt, um die gänzliche Unstatthaftigkeit dieser Auffassung außer allen Zweifel zu setzen, indem es ausdrücklich heißt, daß die eine Schwester nicht beim Leben der Andern (*בְּחַיֶּיהָ*) gehehlicht werden dürfe, und daß dadurch gegenseitige, das geschwisterliche Verhältniß störende Eifersucht der Schwestern (*לְצַדִּיק*) entstehen würde.¹⁾ Letztere Motivierung könnte auf die Vermuthung führen, daß die Ehescheidung von einer Schwester das Verbot aufhebe, was aber von der traditionellen und karaitischen Auffassung durch Urgirung des *בְּחַיֶּיהָ* entschieden zurückgewiesen wird.²⁾ Ebenso einstimmig gestatten alle jüdischen Rechtslehrer die Ehe mit der Schwester der verstorbenen Gattin.³⁾ Die entgegengesetzte Ansicht hat

1) Nachm. zu 3 M. 18, 18. *כִּי הָרְאוּנוּ שְׂחָדָיִינוּ אֲחֵינוּ וְאִתּוֹ יוֹ לֹא שְׂחָדָיִינוּ צִדִּיק*

2) Maim. H. Isure Bia 2, 9. Eben ha-Efer 15, 26. Raschi zu 3 M. 18, 18. Daß diese Auffassung von jeher herrschend war, erhellt aus Jebam. 2, 6. Eshkol ha-Kofer Alfab. 322: *אִסּוּר בְּחַיֶּיהָ . . . לְהַרְדִּיעַ כִּי בְּחַיֶּיהָ וְאִינוּ עֲסִי וְלֹא* . . . אִסּוּר עָלָיו לְקַדֵּשׁ אֲחֹתָהּ Vgl. Adereth Elijah, 91c Goslow.

3) Jebam. 10, 6. Maim. und Eben ha-Efer a. a. O. Eshkol, daß *וְלֹא אִסּוּר עָלָיו לְקַדֵּשׁ הַשֶּׁנִּי* אחר מות הראשונה.

324 schon Michaelis ausführlich widerlegt.¹⁾ Um so auffallender ist folgende Bestimmung des allgemeinen österreichischen bürgerlichen Gesetzbuches: »Nach aufgelöster Ehe ist der Mann nicht befugt, eine Verwandte seines Weibes in auf- und absteigender Linie, noch auch seines Weibes Schwester — zu ehelichen (§. 125).« Aus dem Wortlaute des Gesetzes geht hervor, daß die Ehe mit der einen Schwester auch in dem Falle verboten ist, wo die Ehe mit der andern durch deren Tod aufgelöst wurde. So fassen auch die österreichischen Rechtslehrer das Gesetz auf²⁾ und in diesem Sinne wird dasselbe gehandhabt. Unterm 16. Juli 1857 wurde von der k. k. Statthalterei-Abtheilung zu Ofen an mich folgendes Schreiben gerichtet: »Anlässlich einer angestrebten nachträglichen Dispensertheilung für ein gegen den Wortlaut des §. 125. des allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches getrautes Ehepaar werden Ew. Wohlehrwürden aufgefordert, die gutachtliche Aeußerung darüber anher abzugeben, ob und inwieferne und unter welchen Voraussetzungen und Bedingnissen etwa nach den Satzungen und Dogmen der mosaischen Religion die Ehefchließung zwischen dem Manne und der Schwester seiner verstorbenen Ehegattin erlaubt oder zulässig sei. Der schleunigen Vorlage dieser Aeußerung wird entgegengeesehen.« Hierauf antwortete ich: »Nach dem jüdischen Eherechte ist es dem Ehegatten nur dann verboten, die Schwester seiner Ehegattin zu ehelichen, wenn er sich von ersterer durch Uebergabe eines Scheidebriefes getrennt hat, und sie — die geschiedene Ehegattin — noch am Leben ist. Nach dem Tode der Ehegattin ist es aber dem Gatten erlaubt, deren Schwester zu ehelichen, ohne daß er hierzu eines besonderen Dispenses bedürfte.« Bei einer Revision der bezüglichen Paragraphe des allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches dürfte es wohl angezeigt sein, die Beschränkung im Sinne des jüdischen Eherechtes ganz fallen zu lassen. Abraham Menachem ha-Kohen Aschkenasi aus Porto sagt in seinem 1583 vollendeten Thora-Commentare: »Es ist eine wichtige Pflicht, die Schwester der verstorbenen

1) Mos. Recht II §. 116.

2) Graßl, das besondere Eherecht der Juden in Österreich, 79.

Gattin zu ehelichen, damit erstere die Kinder der letztern erziehe.«¹⁾

Einen andern, scheinbar haltbaren Einwand gegen unsere ³²⁵ Anschauung von der Herrschaft der Monogamie in der mosaischen Zeit könnte man in der Bestimmung finden, welche den Hohenpriester verpflichtet, nur eine Jungfrau zur Gattin zu nehmen. Allein die Monogamie wird hier vorausgesetzt, nicht geboten, da es sonst statt וְהָיָה כִּי יִשְׁמַח הַכֹּהֵן בְּאִשְׁתּוֹ 21, 14, כִּי יִשְׁמַח heißen müßte. Nichts rechtfertigt mithin die Annahme, daß die Polygamie während der Patriarchenzeit und während des Aufenthaltes in Aegypten in Israel einheimisch geworden wäre, so daß das ursprüngliche Gesetz sich einer Anbequemung an die bestehende Gewohnheit nicht hätte entschlagen können. Vielmehr war die Einehe die nationale, durch altes Herkommen geheiligte Form des ehelichen Verhältnisses. Erst als in Folge kriegerischer Zeiten die väterliche Sitte abgeschwächt wurde, ergaben sich Reiche und Mächtige der Polygamie, welche daher auch später nur geduldet wird.

Diese Anschauung findet durch verschiedene in den historischen Büchern enthaltene Notizen ihre vollkommene Bestätigung. So wird die Notiz, daß Aschchur, ein Enkel Jehuda's, zwei Frauen hatte, auf eine Weise hervorgehoben (1 Chron. 4, 5.), die das Exceptionelle der Bigamie während der ägyptischen Zeit über allen Zweifel erhebt. Dagegen kann aus der dunkeln Nachricht 1 Chron. 2, 18 nicht geschlossen werden, daß Kaleb in Polygamie lebte; selbst Schacharajim's Polygamie ist aus 8, 8—11 nicht constatirt. Und wäre sie es auch, so kann daraus auf die herrschende Sitte durchaus kein Schluß gezogen werden. Frankel's Bemerkung, daß die monogamische Ehe Mose's, Ahron's und Eleasar's »eine bedeutame Hinweisung auf den eigentlichen Typus der Ehe« sei, ist mithin von keinem geschichtlichen Belange, indem zu jener Zeit der monogamische Typus der Ehe überhaupt noch nicht verdrängt war.

Dies ist aber selbst in späterer Zeit zumeist nur von ein-

1) Mincha Belula 119 b Ven.

zelen Machthabern gelöhnen. Unter den Richtern lebten vier in Polygamie: Gideon aus dem Stamme Menasse; Jair der Gileadite; Ibcan aus Beth-Lehem; Abdon der Efraimite¹⁾:
 326 also drei aus den nördlichen Stämmen und einer aus Jehuda. Die bezüglichen biblischen Berichte haben, wie allgemein anerkannt wird, nur die Tendenz, die politische Machtstellung der betreffenden Helden in das gehörige Licht zu stellen, wie sich auch Priamos bei Homer und Haman im Estherbuche der großen Zahl ihrer Söhne rühmen. Da Aehnliches von anderen Richtern nicht gemeldet wird, dürfte man zu vermuthen berechtigt sein, daß sich dieselben der allgemeinen einhehlichen Sitte angeschlossen haben. Von Simson ist dies gewiß. Die Bigamie Elkana's, eines Privatmannes aus Efraim, steht einzelt da, und fast scheint es, als wolle der Berichterstatter dieselbe durch die Kinderlosigkeit der ersten Gattin Channa motiviren (1 Sam. 1, 2). Nur in dem Stamme Issachar war die Vielweiberei einheimisch (1 Chron. 7, 4), was mit den sonst bekannten Eigenthümlichkeiten dieses Stammes zusammenhängt. Schon der Segen Jakob's sagt von demselben: »Issachar ist ein knochiger Esel, sich hinstreckend zwischen den Heerden. Er sieht, daß die Ruhe gut ist, und das Land, daß es anmuthig: und beugt seine Schulter zum Tragen, und ergiebt sich der Frohne des Arbeiters (1 M. 49, 14. 15).« Der erste Theil dieses Spruches erläutert sich aus den Schilderungen von der Fruchtbarkeit Galiläa's, welche wir bei Josephus und den alten Gesetzeslehrern finden²⁾. In dem letzten Theile findet Ritter das Geschäft der nomadisirenden Stämme in der Umgebung Phöniziens gezeichnet, welche den Phöniziern ihre Karawanenthiere stellten und deren Waarenführer waren; denn Issachar's Stammgebiet, zu welchem die große Ebene Jezreel gegen Beisan gehörte, lag auf der großen Kara-

1) Gideon Richter 8, 30. Jair Ibcan und Abdon nach der großen Anzahl ihrer Kinder zu schließen 10, 4. 12, 9. 14.

2) Jos. Bell. Jud. III. 3, 2.: »Das Land litt niemals an Entvölkerung, denn es ist durchaus fett, weidereich, mit Bäumen aller Art bewachsen, und verheißt durch seine üppige Fruchtbarkeit auch dem trägsten Ackerbauer reichen Lohn.« Monatschrift XXXIII, 315 f.

wanenstrafße zwischen Phönizien und dem Jordan, die nach Arabien und Damaskus führte (Erdkunde XVI 19). Wie sich nun die Iffachariten durch diese vielfache Berührung mit fremden Völkern und Anschauungen »auf die Zeiten verstanden, um zu wissen, was Israel thun solle«¹⁾, so gewann ³²⁷ mit der fortschreitenden Kultur auch die von dem herrschenden Ueberflusse auch sonst begünstigte Ueppigkeit, und mit dieser die Polygamie Eingang in ihren Familien.

Aus der Periode der Könige wird berichtet, daß Saul, David, Salomo, Rehabeam, Abia und Joasch in Polygamie lebten. Letzterem gab sein Vormund, der Hohepriester Jojada, zwei Frauen. Der Chronist, der dies berichtet, will damit wohl nichts Anderes sagen, als daß der Hohepriester die Polygamie des von ihm geleiteten Königs auf ein Minimum reducirte²⁾. Solchergestalt war die Vielweiberei selbst der Vornehmsten schon zweihundert Jahre vor dem Ende des ersten Staatslebens Israels im Abnehmen begriffen; die nationale Ethik hatte dieselbe niemals gebilligt, sie hat vielmehr im Sinne der uralten Ueberlieferungen stets der eihelichen Anschauung gehuldigt, wie dies von hervorragenden christlichen Theologen anerkannt wurde. De Wette: »Die Sittenlehrer der Hebräer entscheiden sich durchaus für die einfache Ehe, wie man daraus, daß sie immer nur von einer Gattin reden, und aus dem hohen Begriffe, den sie von einem guten Eheweibe haben, schließen kann. Spr. 12, 4: »Ein wackeres Weib ist ihres Mannes Krone, wie Knochenfäulniß aber das schlechte Weib.« Spr. 18, 22: »Wer ein Weib findet, findet Glück.« Spr. 19, 14:« »Haus und Habe sind das Erbe von Eltern, aber vom Herrn kommt ein vernünftiges Weib.« Spr. 31, 10—31 schildert die fleißige, im Hause waltende Gattin ganz so, wie sie nur als einziges Eheweib sein kann. Lieblich ist das Bild des ehelichen Glückes Pf. 128, 3: »Dein Weib ist ein fruchtbarer Weinstock im Innern deines Hauses, deine Söhne wie Ölbaum-

¹⁾ 1 Chron. 12, 33.

²⁾ 2 Sam. 12, 8. 5, 13. 1 Kön. 11, 3. 2 Chron. 11, 21. 13, 21. 24, 3.

pflanzen, rings um deinen Tisch.« Noch mehr scheint der verschiedene Vorzug der Monogamie in den Sprüchen des Siraciden hervorzutreten: 26, 1—4. 6—9. 13—18, wo besonders V. 16. zu bemerken ist: »Wie die in der Höhe des Herrn aufgehende Sonne, so die Schönheit des guten Weibes in der
 328 Welt ihres Hauses«, was nur auf die einzige Hausfrau paßt¹⁾.« Ewald: »Wo irgend ein Prophet auf Sachen der Ehe anspielt, da setzt er immer die Einehe und zwar die für das ganze Leben geschlossene, treue und heilige als die rechte voraus. Auch haben die echten Propheten, wie sie nach ihrem Leben wahr geschildert werden, immer nur ein Weib zu einer Zeit, denn an einen Zweifel über die Erlaubtheit einer zweiten Ehe dachte damals noch Niemand²⁾.« Hiermit übereinstimmend werden in der Schilderung des Glückes, dessen sich Hiob nach überstandener schwerer Prüfung erfreute, seine sieben Söhne und seine drei Töchter, aber nicht mehrere Frauen erwähnt. Die Anschauung der Richterzeit, welche Vielweiberei für ein Attribut hohen Glückes und Ansehens hielt, war, als das Buch Hiob entstand, längst verschwunden!

Die alten Ueberlieferungen und Sitten des biblischen Israel's sind also durchaus nicht geeignet, die Polygamie als, »arithmetische Frage« erscheinen zu lassen. Sie erscheint vielmehr als eine Hinwegsetzung über das ursprüngliche Vorbild der Ehe; die Propheten und Weisen schildern die Einehe als normales Verhältniß: diese wurde auch von der herrschenden Sitte begünstigt. Während Wessely dies mit Nachdruck hervorgehoben hat, hat Unger hierauf gar keine Rücksicht genommen, zum großen Nachtheile für den gänzlich mißlungenen Abschnitt »Judäa« in seiner 1850 erschienenen Monographie »die Ehe in ihrer welthistorischen Entwicklung.« Unger steht in Bezug auf Bibelkritik und biblische Alterthumskunde noch ganz auf dem Standpunkte des alten Johann David Michaelis, d. i. er ist ungefähr um hundert Jahre zurück, was ihm, dem Juristen, vielleicht eben nicht zum Vorwurfe gereichen dürfte.

1) Christl. Sittenlehre III, 203 f.

2) Die Alterthümer Israel's S. 177.

Minder verzeihlich ist es, daß er bei Betrachtung des alt-israelitischen Familienverhältnisses das ethische Moment von dem juridischen nicht unterscheidet; denn diese Unterscheidung ist auch Juristen geläufig. Savigny lehrt ausdrücklich, daß wir von dem Zustande des Familienverhältnisses in einer Nation nur eine sehr unsichere Kenntniß haben, wenn wir lediglich auf die in ihr geltende Rechtsregel sehen, ohne die ergänzende³²⁹ Sitte zu berücksichtigen, und daß bei jedem Volke das Ehe-recht nur ein unvollständiges Bild der Ehe selbst giebt.¹⁾

Ein tieferes Eingehen auf die biblischen Eheverhältnisse hätte Unger die Genugthuung verschafft, seine Ansicht von dem gegenseitigen Verhältnisse der Monogamie und Polygamie auch im israelitischen Alterthume bestätigt zu finden. Von Heeren (Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt) geleitet, sucht nämlich Unger im Gegensatze zu Montesquieu und seinen Anhängern die Behauptung zu begründen, daß in jedem Staate, selbst des Orients, welcher als solcher in der Weltgeschichte erscheint, die Monogamie eine bedeutende Herrschaft übte und üben mußte. China und Indien liefern ihm Belege für diese schon aus der Natur des Familien- und Staatslebens hervorgehende Doktrin. Was namentlich Indien betrifft, erkennt er an, daß manche Bestimmungen Manu's die Gesetzlichkeit und Gebräuchlichkeit der Polygamie über allen Zweifel erheben. »Auch lehrt die indische Geschichte, daß die Könige und die Großen wie die anderen Machthaber des Orients in Polygamie gelebt, und selbst in den epischen und dramatischen Dichtungen finden sich vielfache Spuren dieser Polygamie. So hat im Ramajana Dusch-Rutha drei Frauen und Duschmanto in der Sakuntala einen Harem von hundert Weibern. Und dennoch kommt in der Dichterwelt nicht weniger als in der wirklichen so vieles, was Monogamie vorauszusetzen scheint, vor, daß man geneigt wird, sie, wenn auch nicht als allgemeine, so doch als herrschende Sitte zu betrachten.«²⁾ Eine gleiche Gerech-

1) System des heutigen römischen Rechtes. I, 350. 351.

2) Die Ehe u. f. w. S. 24.

tigkeit wie dem indischen, läßt Unger dem jüdischen Alterthume nicht widerfahren. Für die bezüglichen Kundgebungen der Dichterwelt und des wirklichen Lebens am Indus und Ganges hat er ein offenes Auge, während er die so klaren, naheliegenden monogamischen Kundgebungen in Israel unbeachtet läßt.

529 4. DIE EINEHE UND DIE VIELWEIBEREI IN DER TALMUDISCHEN ZEIT.

Während der Zeit des zweiten Tempels wurde die Vielweiberei, so weit wir hierüber geschichtlich unterrichtet sind, von dem Könige Herodes am weitesten getrieben; derselbe hatte zu gleicher Zeit neun Frauen!¹⁾ Zwei Söhne des Herodes, der Ethnarch Archelaus und der Tetrarch Herodes Antipas, scheuten sich ebenfalls nicht, beim Leben ihrer Gattinnen neue Ehen einzugehen. Archelaus verstoßt seine Gattin Mariamne und ehelicht die kappadocische Königstochter Glaphyra, welche überdies das Weib seines verstorbenen Bruders Alexander gewesen war, und Letzterem Kinder geboren hatte.²⁾ Herodes Antipas, der Schwiegerohn des arabischen Königs Aretas, ehelicht in Rom seine Schwägerin Herodias, und wird dadurch mit Aretas, zu welchem dessen unglückliche Tochter geflohen war, in einen verhängnißvollen Krieg verwickelt. Die Mehrweiberei der Herodianer gab keinen Anstoß; dagegen erregte es allgemeine Indignation, daß die Prinzen es wagten, ihre Schwägerinnen im Widerspruche mit dem Gesetze zu heirathen, welches nur die Ehe mit der kinderlosen Witwe des verstorbenen Bruders zuläßt und befiehlt. Nach den evangelischen
530 Berichten wurde Johannes infolge des Tadels hingerichtet, welchen er gegen die Ehe des Herodes Antipas mit Herodias laut werden ließ.³⁾ Glaphyra's plötzlicher Tod wurde von der Volksfage ausgebeutet. Ihr erster Gatte, erzählte man sich, sei ihr im Traume erschienen, und habe ihr unter bitteren Vor-

¹⁾ Jof. XVII. 1, 3. Vgl. Ocar Nechm. III 1. Geiger Nachgel. Schr. hebr. 96.

²⁾ Jof. Antt. XVII. 13, 1.

³⁾ Mt 14, 3 ff. Mc 6, 17 ff. Luc. 3, 19 f. 9, 9.

würfen wegen ihrer Pflichtvergessenheit ihr nahe bevorstehendes Ende angekündigt.¹⁾ Die letzten Abkömmlinge des herodäischen Hauses theilten in Rom die Liederlichkeit des Hofes, welche, »unter dem Herrscherwechsel fast das einzig Bleibende«, gleich einer ansteckenden Krankheit alle Stände ergriffen hatte, so daß Properz, der beifpiellos beliebte Dichter, das cynifche Bekenntniß ablegte: *Nos contra angusto versamus proelia lecto!* Agrippa II. (gest. 72) wurde eines fchändlichen Verbrechens verdächtigt,²⁾ und feine Schweftern Berenice, Mariamne und Drufilla, verfanfen in die allgemeine Entartung der römifchen Gefellfchaft.³⁾

Von diefem Verfall der Sitten fah man in Judäa keine Spur; die Mehrweiberei war aber in der älteften Epoche der talmudifchen Zeit nichts Ungewöhnliches. Indem Iosephus berichtet, daß Herodes feine Enkelin (Herodias), Ariftobul's Tochter mit feinem eigenen Sohne, »welchen ihm die Tochter des Hohenpriefters geboren hatte«, verlobt habe, fügt er erläuternd hinzu: »Es ift bei uns väterliche Sitte, mehrere Frauen zu gleicher Zeit zu haben.«⁴⁾ Er felbft fcheint in Bigamie gelebt zu haben. Er erzählt nämlich: »Nachdem die Belagerung von Jotapata ihr Ende erreicht hatte, kam ich in die Gewalt der Römer. Ich wurde ftreng bewacht, aber von Vespasian hoch in Ehren gehalten. Auf deffen Befehl ehelichte ich eine Jungfrau aus Cäfareä, welche mit anderen Jungfrauen dafelbft gefangen worden war. (Den Befehl Vespasian's erwähnt Iosephus nur, um fich zu entfchuldigen, indem es ihm, dem Priefter, verboten war, eine Gefangene zu heirathen: *Kethub.* 2, 5.). Diefelbe blieb aber nicht lange bei mir. Denn als ich befreit wurde, und mit Vespasian nach Alexandrien ging, entfernte fie fich, ich aber nahm zu Alexandrien eine andere Frau.«⁵⁾ Wenn nun die Notiz, daß das in Cäfareä genomene Weib, »fich entfernte« (*apëllagë*) nicht als förmliche

1) *Jof. Bell. jud.* II 7, 4. *Antt.* XVII 13, 4.

2) *Juvenal Sat.* VI 157 f.

3) *Jof. Antt.* XX 7, 3.

4) *Jof. Antt.* XVII 1, 2.

5) *Vita* 75.

Ehescheidung aufgefaßt wird, ist die Bigamie des priesterlichen Geschichtschreibers aus seiner eigenen Relation erwiesen. In der
 531 That scheint hier von keiner eigentlichen Auflösung der Ehe die Rede zu sein, weil sonst Josephus ebenso unzweideutig von derselben gesprochen hätte, wie er von der Scheidung von seiner zweiten Gattin spricht¹⁾.

Josephus war nicht der einzige Bigame unter den jüdischen Gelehrten der zweiten Tempelperiode. Frankel sagt zwar: »Zur Zeit des zweiten Tempels kannte der Bildung und Wissen vertretende Stand nur die Monogamie, die Lehrer der ältesten bis auf die späteste Zeit lebten, wie durchgehend wahrzunehmen, in monogamischer Ehe (Grundlinien 10).« Wie wenig aber dieser Satz in seiner Allgemeinheit mit der Geschichte übereinstimmt, beweist folgende, auch in anderer Beziehung interessante Controverse aus der herodäischen Zeit.

Die Controverse betrifft folgende Frage: Eine der kinderlosen Witwen eines Ehemannes steht zu dem denselben überlebenden Bruder in einem Verwandtschafts- oder Schwägerchaftsgrade, welcher ein Ehehinderniß bildet, — sie ist beispielsweise dessen Tochter oder Schwiegermutter, mit welcher er die Leviratsehe nicht schließen darf. Ist es ihm nun gestattet, die Pflichtehe mit den übrigen Witwen einzugehen? Diese Frage wird von Schammaj's Schule bejaht, von der Hillel's verneint. Welche Praxis vor diesem Streite herrschend war, wird nicht gemeldet; wahrscheinlich wurde die in Rede stehende Ehe von Manchen gebilligt, von Manchen gemieden. Jedenfalls beweist schon die Frage, daß es auch unter den Schriftgelehrten Polygynen gab, indem die alten einhelichen Lehren und Vorbilder nicht beachtet wurden. Denn daß die Discussion der Schulen nicht lediglich durch die Mehrweiberei der Ungelehrten hervorgerufen wurde, beweist die historisch gesicherte Notiz der Mischna, nach welcher die Anhänger Schammaj's und Hillel's, trotz ihrer Meinungs-Verschiedenheit über die Ehe mit den Nebenfrauen verbotener Grade dennoch keinen Anstand nahmen, sich mit einander zu verschwägern.

1) Vita 76.

Es müssen mithin auch bei ihnen polygamische Fälle vorgekommen sein! Die Toßesta giebt jener Notiz eine erbauliche Färbung, indem sie hinzufügt: die beiden Schulen pflegten Wahrheit und Frieden in ihrer Mitte nach den Worten des Propheten Secharja: »Liebet die Wahrheit und den Frieden« (8, 19.)! — Die babylonische Gemara macht das Verfahren der Schulen Schammaj's und Hillel's zum Gegenstande einer weitläufigen Verhandlung, auf welche wir hier nicht weiter eingehen, uns auf den Nachweis beschränkend, daß weder Schammaj's noch Hillel's Schule die Mehrweiberei perhorrescirte¹⁾. 532

Unmittelbar nach dem Falle Jerusalems und Masada's waren die politischen und socialen Verhältnisse in Palästina sicherlich nicht geeignet, der Mehrweiberei Vorschub zu leisten. Allein dem blutdürstigen Domitian folgte auf dem römischen Throne der gerechte und wohlwollende Nerva. Und wenn auch dessen Regierungszeit zu kurz war, um die von seinem Vorgänger geschlagenen Wunden zu heilen; so lebten doch die jüdischen Gemeinden in Palästina auch unter Trajan — ob schon oder vielleicht weil derselbe mit den Juden in Persien, Aegypten und auf der Insel Cypren blutige Kriege zu führen hatte — in Ruhe und in Frieden. Infolge der veränderten politischen und socialen Lage wurde die Mehrweiberei wieder einheimisch, so daß der Faden der alten Discussion wieder aufgenommen wurde. Der hierauf bezügliche Bericht lautet: »In den Tagen des R. Doßa b. Harchinas betrachteten Viele die Leviratsehe mit der Nebenfrau der Tochter (צרת הרבית) als zulässig, indem sie sich auf eine für sie sprechende Entscheidung eines Ben Harchinas beriefen. Da nun R. Doßa eine viel zu anerkannte Autorität war, als daß seine Meinung unberücksichtigt bleiben durfte; da er aber andererseits, im hohen Greisenalter stehend und des Augenlichtes beraubt im Lehrhause nicht erscheinen konnte: so begab sich eine Deputation zu ihm, um den Gegenstand zu besprechen. Nachdem er den Führer der Deputation, R. Josua b. Cha-

¹⁾ Jebam. 1, 1—4 T. das. j. 1, 7. bab. 14 a.

nanja, hatte Platz nehmen lassen, stellte ihm dieser seine beiden Genossen, R. Eleazar b. Amarja und R. Akiba b. Josef, vor. An erstern richtete R. Doša die Worte: »Hat also unser Freund Amarja einen Sohn? Ich war jung und bin alt geworden, und nie sah ich den Gerechten verlassen, und seinen Samen suchen nach Brod (Pl. 37, 25.).« Zu letzterem sprach er: »Bist du Akiba, der Sohn Josef's, dessen Ruhm die Welt erfüllt? Setze dich, mein Sohn! Mögen Männer deines Gleichen sich mehren in Israel!« — Nachdem hierauf die Unterhaltung einen religionswissenschaftlichen Charakter angenommen hatte und auf den eigentlichen Gegenstand der Deputation geleitet worden war, erklärte sich R. Doša unbedingt für die Schule Hillel's, indem er seinen Gästen, die hierüber ihr Erstaunen zu erkennen gaben, die Auskunft ertheilte, daß nicht er, sondern sein Bruder der Ben Harchinas sei, auf welchen sich die Anhänger der schammaj'schen Anschauung beriefen. »Ich habe«, sprach er, »einen jüngern Bruder, der ein scharffinniger junger Mann ist¹⁾; er heißt Jonathan, und gehört zu den Schülern Schammaj's. Hütet euch, daß er euch nicht mit Halacha's zu Boden werfe, da er für die Zulässigkeit der Ehe mit dem Nebenweibe der Tochter nicht weniger als 300 Beweise anzuführen weiß. Ich aber rufe Himmel und Erde zu Zeugen, daß der Prophet Chaggaj jene Ehe für verboten erklärt hat.« R. Josua b. Chananja weigerte sich nichtsdestoweniger, einen entscheidenden Ausspruch zu thun, bezeugte aber aus eigener Anschauung, daß die Caroth-Ehen in mehreren priesterlichen Familien einheimisch waren, so daß auch die Mehrweiberei des Priesters Josephus ihre historischen Antecedentien hatte²⁾.

In den angeführten Fällen stammte die Schwagerehe aus der Polygamie, indem erstere nicht hätte stattfinden können, wenn der verstorbene Bruder einheulich gelebt hätte. Viel öfter stammte die Polygamie aus der Schwagerehe, indem letztere selbst dann für pflichtgemäß galt, wenn der Levir

1) כחור שנין, statt כחור שנין wie sowohl Babli als Jer. haben, conjicirt Reifmann, Cion II 63.

2) Jeham. 16 a. j. 1, 7.

bereits verhehlicht war. Merkwürdig ist in dieser Rückficht folgende in der jerufalemifchen Gemara erzählte Anekdote:

Zwölf kinderlofe Witwen wollten einft von ihrem Schwager geehelicht fein, was auch wirklich gefchah, nachdem fie fich dem ökonomifchen Bedenken desfelben gegenüber anheifchig gemacht hatten, monatweife für des Haufes Bedarf Sorge zu tragen, und nachdem R. Jehuda der Heilige, vor welchem die Verhandlung stattfand, verprochen hatte, im dreizehnten Monate eines jeden Schaltjahres der Ernährer der Familie zu fein. Nach drei Jahren erschienen die zwölf Frauen mit 36 Kindern vor R. Jehuda, die zugefagten Alimente fordernd, welche fie auch wirklich erhielten¹⁾.

Jedes auf dem Gebiete des Talmud nur einigermaßen ⁵⁸⁴ geübte Auge wird leicht erkennen, daß diese Anekdote Wahrheit und Dichtung enthalte. Aber selbst wenn das Dutzend von Ehen, welche ein Mann unter den Auspicien R. Jehuda's des Heiligen schließt, ganz und gar erdichtet wäre, so würde doch auch die Erdichtung hinreichend beweisen, wie unverfänglich zu jener Zeit die Polygamie dem Volksbewußtsein erschien. Die Mischna erzählt daher auch mit aller Unbefangenheit, daß sich Jemand mit einem Korbe frischer Feigen fünf Weiber angelobt habe, daß aber nur die Trauung dreier derselben für gültig erklärt wurde, indem die beiden anderen Schwestern waren²⁾! Von den polygamischen Ausschreitungen in Jerusalem kann man sich leicht einen Begriff machen, wenn man bedenkt, daß nach der Relation der Mischna in den jerufalemischen Ehecontracten nicht nur Jahr und Tag, sondern auch die Stunde der Vertragschließung angemerkt wurde, um der früher Geehelichten die Priorität der Ansprüche auf die Hinterlassenschaft des Gatten zu sichern³⁾! Angesichts dieser Zeugnisse, zu denen noch die allerdings bloß imaginäre Polygamie R. Tarfon's hinzugefügt werden kann⁴⁾,

1) j. Jeb. 4, 12 f 6b.

2) Kidd. 2, 7. b. 51 b.

3) Kethub. 10, 5.

4) T. Kethub. V 266₈ j. Jeb. 4, 12 f 6b₅₉. Es versteht sich von selbst, daß R. T. kein matrimonium consummatum einging; er ließ in Rückficht auf die Bedürfnisse der Zeit die späteren Beschränkungen unberücksichtigt.

ist es nur von geringem Belange, wenn die Mischna auf die Absicht, eine polygamische Ehe zu schließen, nicht reflectirt (Jebam. 2, 9. 10.), worauf Frankel so viel Gewicht legt. Die Zahl derer, denen ihr Wohlstand gestattete, mehrehelich zu leben, war natürlich zu keiner Zeit so bedeutend, daß das Zeugniß eines verheiratheten Mannes, wodurch der Tod eines Gatten constatirt werden sollte, wegen der zu supponirenden Absicht des Zeugen auf die Gattin desselben hätte verdächtigt werden können¹⁾. Wir haben indes nicht nöthig, diese Mischna herbeizuziehen, um im Talmud auch monogamische Elemente nachzuweisen. Derselbe ist auch sonst nicht arm an agadischen und halachischen Elementen, deren eineheliche Tendenz nicht zu verkennen ist. Folgendes ist der erste Versuch, diese Elemente zusammenzustellen.

A. EINEHELICHE ELEMENTE DER TALMUDISCHEN AGADA.

Aus dem zweiten Jahrhundert: »Wer ist reich? Wer ein Weib besitzt, das liebenswürdig ist in seinem Thun«. 535 So R. Akiba b. Josef, dessen Weib mit solcher Liebenswürdigkeit geschmückt war. R. Tarfon, der reiche Gutsbesitzer in Lydda, will denjenigen reich genannt wissen, der hundert Weingärten, hundert Aecker und hundert Sklaven besitzt²⁾. R. Akiba hatte auch gelehrt: »Bei treuen Gatten weilt die Schechina, untreue verzehrt Feuer.« R. Josë der Chronist versichert: ich habe mein Weib nie anders genannt, als: »mein Haus³⁾! R. Jehuda I., der Patriarch, der vom Glanze

¹⁾ Die Polygamie wird ferner vorausgesetzt in der Vorschrift: אל ישהה אדם בכנס זה ויתן עינו בכנס אחר. Ned. 20 b und die Erläuterung Rabina's das.; ferner in den כני חמורה das. und die Ausleger z. St. Aus dem Bekenntnisse der Imma Schalom wird man sogar versucht anzunehmen, daß der berühmte Tannaite R. Eliezer b. Hyrkanos in Polygamie lebte (S. das.) David Luria hat diese Stelle übersehen, sonst hätte er nicht die Vermuthung ausgesprochen, daß R. E. die Imma Schalom nach dem Tode seiner ersten Gattin geehelicht habe (Maamarim Jekarim Warschau 1851. 40 b.), S. auch den feltfamen Rath Rab's Peßach. 113 a.

²⁾ Sabb. 25 b. Kethub. 62 b. Ned. 50 a.

³⁾ Sabb. 118 b.

eines kleinen Hofftaates umgeben war, lebte einhehlich, und schärfte seinen Söhnen auf dem Sterbebette ein, ihre Mutter in Ehren zu halten.¹⁾

Aus dem dritten Jahrhundert: »Wer sein Weib liebt, wie sich selbst, und daselbe mehr ehrt, als sich selbst . . . an dem erfüllt sich der Spruch: Und du weißt, daß deine Hütte in Frieden ist.«²⁾ — »Es bete Jeglicher zu dir, daß er finde — ein gutes Weib!« So ergänzt den Schriftvers Psalm 32, 6. R. Chanina, der die Würde der Frauen auch sonst zu schätzen weiß.³⁾ — »Dreier Dinge befließige sich der Mensch: der Chaliza, der Friedensstiftung und der Auflösung von Gelübden.«⁴⁾ Der Vorzug, welcher hier der Chaliza vor der Leviratehe eingeräumt wird, hat, wie der Zusammenhang zeigt, sicherlich einhehliche Tendenz. Einen Uebergang von der Polygamie zur Monogamie bezeichnet die höhere Bedeutsamkeit, welche der ersten Ehe beigelegt wird: »Selbst der Altar vergießt Thränen über denjenigen, der sich von seinem ersten Weibe trennt!«⁵⁾

Sehr geläufig ist den Agadisten des dritten Jahrhunderts die Doktrin, daß Ehen im Himmel geschlossen werden (*conjugia sunt fatalia*), und zwar nicht in der allgemeinen Beziehung, daß eine höhere Hand über Allem waltet, was auf Erden sich verbindet und trennt, sondern im aller speciellsten Sinne, daß jeglichem Manne seine Ehehälfte vorher bestimmt wird.⁶⁾ In allgemeiner Beziehung sagt schon die Schrift: Haus und Reichthum sind Erbgut von den Vätern, aber vom Ewigen kommt ein verständiges Weib.⁷⁾ Im Buche Tobit hat die Doktrin schon eine viel speciellere Tendenz. Hier spricht der Engel in Beziehung auf Sara zu Tobi: »Fürchte dich nicht, denn sie ist dir von Ewigkeit her bestimmt (6, 18.)!« Die

1) Kethub. 103 a.

2) Hiob 5, 24.

3) S. oben S. 26 Anm. Ber. 8 a.

4) Jeham. 109 a.

5) Gitt. 90b.

6) M. Kat. 18 b. Sota 2 a. Sanh. 22 a. Ber. r. 57, 1—3.

7) Spr. 19, 14.

536 palästinensische Agada erzählt hierüber folgende Anekdote: Auf die Frage einer Matrone, womit der liebe Gott sich seit Vollendung des Schöpfungswerkes beschäftige, antwortete R. Joſe b. Chalaſta: »Er ſtiftet die Ehen!« Die Matrone rühmte ſich, dasſelbe thun zu können, und paarte tauſend Sklaven und Sklavinnen zu einander. Aber ſchon am andern Tage mußte ſie die Erfahrung machen, daß einem Ehegenoffen ein Fuß, einem andern ein Auge fehlte, einem dritten der Kopf wundgeſchlagen war. Sie ließ ſogleich den Rabbi rufen, um ſich für überwunden zu erklären. Ein dogmatiſches Gepräge erhält die Doktrin erſt von der Agada des dritten Jahrhunderts; die derſelben zu Grunde liegende Reflexion wird unverkennbar von monogamiſcher Anſchauung getragen.

Aus dem vierten Jahrhundert: »Viel Weiber, viel Zauberei«; indem jedes Weib ſich bemüht, ihren Nebenbuhlerinnen den Vorrang abzugewinnen, werden oft auch Zaubermittel in Anwendung gebracht.

B. EINEHELICHE ELEMENTE DER TALMUDISCHEN HALACHA.

Die angeführten Sprüche ſind ſämmtlich paläſtinensichen Urſprungs. In Paläſtina hat aber auch die talmudiſche Geſetzgebung, vielleicht unter römiſchem Einfluſſe, inſofern eine eineheliche Richtung genommen, als ſie, ohne die Excluſivität der Einehe anzuerkennen, der erſten Gattin gegen die polygamiſchen Uebergriffe des Gatten Schutz gewährte. In dieſer Rückſicht iſt ſelbſt innerhalb der talmudiſchen Zeit der Fortſchritt nicht zu verkennen.

Von der Anſchauung ausgehend, daß die Kinderzeugung der Hauptzweck der Ehe iſt (S. oben S. 27), ſetzt die Miſchna feſt, daß der Gatte nach zehnjähriger kinderloſer Ehe nicht müßig bleiben dürfe. Welche Anſprüche in dieſem Falle die kinderloſe Gattin habe, wird nicht geſagt. Die Toſeſta nimmt dieſelbe ausdrücklich in Schutz, und will ihr, wenn der Gatte zu einer zweiten Ehe ſchreitet, den Scheidebrief

und die *donatio propter nuptias* (כחוכה) gesichert wissen¹⁾. Noch weiter geht R. Ame ha-Kohen in Tiberias, einer der gefeiertesten Lehrer des dritten Jahrhunderts. Er spricht den Grundsatz aus: »Wer zu seinem ersten⁵⁸⁷ Weibe ein zweites nimmt, muß jenem den Scheidebrief geben und die Kethuba auszahlen²⁾.« Dieser Grundsatz, in welchem die einheliche Tendenz der talmudischen Legislatur culminirt, ist Frankel nicht entgangen. Es muß jedoch hinzugefügt werden, daß derselbe in den babylonischen Schulen entschiedenen Widerspruch erfuhr. Raba b. Josef, Schulhaupt zu Machusa (337—351), lehrte ohne allen Rückhalt, es stehe dem Manne frei, so viele Weiber zu nehmen, als ihm beliebt, vorausgesetzt, daß er im Stande ist, alle zu ernähren³⁾. Diese Meinungsverschiedenheit erklärt sich theils aus dem Einflusse der Umgebung, theils aus dem Umstande, daß die jüdische Bevölkerung in Palästina auf einer höhern Stufe der Gesittung stand, als die in Persien. Auch kommen bei den persischen Lehrern polygamische Verirrungen vor⁴⁾, von denen bei den Palästinensern keine Spur zu finden ist.

Den persischen Schulen hat nicht minder ein hier näher zu beleuchtendes Mißverständniß seinen Ursprung zu verdanken. Die Mischna spricht nämlich dem ältesten der hinterbliebenen Brüder das Recht zu, mit den verwitweten Gattinnen vier verstorbenen Brüder die Levirathsehe einzugehen. Es versteht sich von selbst, daß die Vierzahl hier beispielsweise steht. Die palästinensische Gemara urgirt auch diese Zahl gar nicht. Die babylonische Gemara dagegen meint, die Mischna wolle den guten Rath ertheilen, daß wegen den עונה כחדש die Zahl von vier Weibern nicht überschritten werden dürfe. Diese Bestimmung, welche auch Unger anführt⁵⁾, beruht jedoch offenbar auf pilpulistischer Wortklauberei! Hier dürfte

1) Jebam. 6, 6.: אינו רשאי לכתול und Raschi: או יורשנה או ישה אחרת עמה. T. daf. VIII 244²⁷. j. daf 6, 6 f 7⁶⁸. יציא ויתן כחוכה. Babli 64 a, S. Kethub. 77 a.

2) Jebam. 65 a.

3) Dasselbst.

4) Joma 18 b. Jebam. 37 b.

5) Jebam. 4, 11. b. 44 a. Die Ehe in ihrer welthiftor. Bedeutung 47.

wohl auch die talmudische Apologetik zugeben, daß die Mischna von der Gemara mißverstanden worden sei.

Ein monogamisches Moment der talmudischen Gesetzgebung ist ferner die Beschränkung des Hohenpriesters auf die Einehe. Diese Beschränkung ist gewiß aus alten Quellen geflossen, wiewohl unter den talmudischen Gesetzeslehrern Maimonides der einzige ist, der ihrer erwähnt. Josephus sagt ausdrücklich: »Der Hohepriester durfte auch die Witwe eines verstorbenen Mannes nicht zur Frau nehmen, was den anderen Priestern gestattet war: vielmehr durfte er nur eine Jungfrau heirathen, und dieselbe mußte er auch behalten¹⁾.« Uhlemann hat die Beschränkung irrtümlich auf alle Priester bezogen²⁾. Doch scheint die obenerwähnte paulinische Beschränkung des Bischofs oder Presbyters auf ein Weib hieraus geflossen zu sein.

Der pilpulistischen Dialektik bietet die Lehre von der Einehe des Hohenpriesters eine sehr einladende Arena dar: die Discussion der babylonischen Gemara Joma 13 a, welche auf dem ganzen großen Gebiete der talmudischen Litteratur nicht ihres Gleichen hat. Dieselbe läßt sowohl rückfichtlich der Originalität ihrer Einfälle und der Unhaltbarkeit ihrer einzelnen Annahmen, wie nicht minder rückfichtlich ihres höchst seltsamen Resultates Alles hinter sich, was die pilpulistische Kunst in älterer Zeit jemals producirt. Selbst der Unbefangene, der das ungeschichtliche Vorurtheil, der Pilpul datire aus dem sechzehnten Jahrhundert, durch fleißiges und gründliches Quellenstudium überwunden hat, muß von dieser Discussion und ihrem Ergebnisse in hohem Grade überrascht werden. Gewiß ist, daß dem Urheber derselben die Beschränkung des

¹⁾ H. Ibure Bia 17, 13 und Magg. Mischna das. In der angeführten Stelle Jebam. 59 a haben die Worte ארץ ולא שדום ohne Zweifel den ihnen von M. M. zugeschriebenen Sinn, nur daß sie am unrichtigen Orte stehen. Wäre Raschi's Erklärung richtig, so müßte es heißen: חרם ולא חרמי שבע' מינה wie jeder Kenner leicht einsehen wird. Vergl. H. Kele ha-Mikdash 5, 10. H. Jom ha-Kipp. 1, 3. und das Versehen in Be'amim Rosch Nr. 70. Jos. Antt. III 12, 2.

²⁾ Handbuch II 274.

Hohenpriesters auf die Einehe nicht bekannt, oder doch im Augenblicke der Verhandlung nicht gegenwärtig war.

5. DIE POLYGAMISCHE THEORIE DER NACHTALMUDISCHEN ZEIT. 657

Die Bibelforschung stand während der talmudischen Zeit nicht auf jener Stufe der Vollendung, welche sie hätte einnehmen müssen, um die eineheliche Tendenz der Bibel zu erkennen, und derselben Einfluß und Geltung zu verschaffen. Gleichermassen war das bis in die neueste Zeit hineinragende mittelalterliche Talmudstudium viel zu wenig vom Geiste wissenschaftlicher Forschung geleitet, um die auch dem Talmud nicht abzusprechenden einehelichen Elemente zu beachten und zu würdigen. Nichtsdestoweniger scheint es sehr auffallend, daß die palästinensische Satzung, welche, ohne die Polygamie principiell zu verdammen, der ersten Gattin doch das Recht einräumt, der polygamischen Ausschreitung des Gatten gegenüber auf Scheidung zu dringen und die Kethuba zu fordern, von allen Caluisten einstimmig verworfen wird. Es fragt sich: Wie kommt es, daß die persisch-polygamische Doktrin bei allen nachtalmudischen Gesetzeslehrern in Asien, Afrika und Europa ungetheilte Zustimmung gefunden hat? — Um diese Frage befriedigend zu erledigen, müssen wir weiter ausholen. Freunde ⁶⁵⁸ religionsgeschichtlicher Forschung werden sich hoffentlich den längern Weg nicht verdrießen lassen.

Wäre die endgiltige Entscheidung über die im Talmud discutirten Fragen immer aus einer genauen und wissenschaftlichen Prüfung der Gründe hervorgegangen, welche für die verschiedenen Meinungen geltend gemacht werden können, so hätte wahrscheinlich die der Einehe günstigere palästinensische Theorie das Uebergewicht erhalten, und die Gesetzbücher hätten dieselbe als maßgebend angeführt. Allein auf Prüfung und Untersuchung innerer Gründe ließ man sich bei halachischen Entscheidungen nur ausnahmsweise ein; in der Regel wurden äußere Rücksichten und allgemeine, den fraglichen Gegenstand kaum berührende Grundsätze als entscheidend

angesehen, und aus einem dieser Grundsätze erklärt es sich, weshalb das rabbinische Eherecht unter die Herrschaft der perfisch-polygamischen Anschauung gestellt wurde und derselben unterworfen blieb.

Die älteste allgemeine talmudisch-halachische Entscheidung verleiht den Ausprüchen der Schule Hillel's gegenüber denen der Schule Schammaj's verbindende Gesetzeskraft. Schon hier deutet die Allgemeinheit, mit welcher die Ansichten der einen Partei gegen die der andern in Schutz genommen werden, darauf hin, daß an eine eingehende Prüfung der Specialitäten nicht gedacht werden könne. In der That erwähnen die Quellen einer solchen Prüfung mit keiner Sylbe; vielmehr berichtet der Talmud ausdrücklich, es sei bloß eine »Stimmtochter«¹⁾ gewesen, welche für die Schule Hillel's den Ausschlag gab. Die Stimmtochter wurde von der öffentlichen Meinung unterstützt. Diese war den Hillelianern nicht nur wegen des hohen Ansehens günstig, dessen sich Hillel's Nachkommen als erbliche Patriarchen erfreuten, sondern auch wegen des milden, die Uebung der Religionsgebräuche erleichternden Geistes, welcher die Bestimmungen der Schule Hillel's durchweht, während der Anhang Schammaj's rigorose Tendenzen geltend zu machen suchte. Die Stimmtochter ließ sich zuerst in Jabne (Jamnia) vernehmen, wo nach der Zerstörung des Tempels die ersten Patriarchen ihren Wohnsitz hatten: בִּיכְנֵה יִצְחָק בֶּן קָל
 659 wie R. Jochanan b. Nappacha berichtet, welcher zu den beföldeten Räthen des Patriarchenhauses gehörte. Der Sieg der Hillelianer über ihre Gegner ist mithin nicht die Frucht wissenschaftlicher Erörterung; vielmehr verdankt er seinen Ursprung äußeren, nicht in dem Wesen der einzelnen streitigen

1) בֶּן קָל Töne, Stimmen, Wörter — waren auch bei den alten Griechen Gegenstand der Mantik. Durch die sehr verdienstliche Untersuchung von Weffely »Das himmlische Echo im Judenthume« Busch's Jahrb. III, 229—240) ist der Gegenstand noch nicht erschöpft. Bei erneuter Untersuchung werden die auf das hellenische und röm. Alterthum bezüglichen Quellen (Hermann gottesdienstliche Alterthümer 38, 18) sorgfältig zu benützen sein. Die einschlägigen Stellen aus Talmud und Midrasch hat Chajes zusammengestellt im L. Bl. d. Or. VI, 345 ff., 374 ff. (Vgl oben Band II 8. Weber Altsynag. Theologie 187 f.)

Punkte liegenden Umständen : der Stellung der Hilleliden nämlich und dem milden Charakter ihrer religionsgesetzlichen Legislatur, wodurch letztere der öffentlichen Meinung empfohlen wurde.

Durch die besonderen Relationen der babylonischen Gemara wird dies auf die unzweifelhafteste Weise bestätigt. Die babylonische Gemara will nämlich wissen, daß die Schule Schammaj's ihre Gegnerin an Scharfsinn übertroffen habe und daß die Hillelianer ihr Uebergewicht und ihre Anerkennung als Gotteslohn für ihre Sanftmuth und Geduld empfangen haben, woran sich dann die Nutzenanwendung knüpft: »Wer sich selbst demüthigt, den erhöht der Heilige, gelobt sei er, und den, der sich selbst erhöht, demüthigt er. Wer nach Ansehen jagt, den flieht daselbe; wer es flieht, dem jagt es nach. Wer die Zeit drängt, wird von ihr verdrängt, wer vor ihr zurückweicht, dem steht sie bei.« Der letzte Spruch scheint wegen seiner antithetischen Form den vorangehenden Antithesen angereicht zu sein, oder ist auf die leidenschaftliche Heftigkeit zu beziehen, mit welcher die Schammajaner für die »achtzehn Beschränkungen« in die Schranken getreten sind.

Die »Stimmtochter« drang mit ihrem Hillelianismus nur allmählig durch, wie denn zu allen Zeiten die weit verbreitete Stimmung und Gefinnung, welche man als öffentliche Meinung bezeichnet, nicht immer urplötzlich, sondern oft als Product vorangegangener geschichtlicher Factoren nach dem Gesetze allmählicher historischer Entwicklung, ja oft unter schweren Kämpfen, in das Bewußtsein der Zeitgenossen dringt und mächtig genug wird, um Einfluß im Leben zu gewinnen. Im Anfange des dritten Jahrhunderts galten noch, was für die Geschichte der talmudischen Gesetzgebung sehr bedeutsam ist, folgende Maximen: »Die Halacha folgt dem Hause Hillels; es steht jedoch Jedem frei, das Haus Schammaj's zu seinem Führer zu wählen. Wer den Erleichterungen beider Häuser folgt, ist ein Böfewicht; wem die Erschwerungen beider heilig sind, ist ein Thor, der im Finstern wandelt: der Schule, der du folgst, folge in allen Stücken¹⁾«.

¹⁾ T Jeham. I 242₃. T Eduj. II 47₁₉. j. Ber. 1, 7 f 3_{b89}. j. Jeham. 1, 6 f 3_{b36}. j. Sota 3, 4 f 19_{a21}. j. Kid. 1, 1 f 58_{d22}. Erub. 6b. 13b. Kethub. 60b. Jeham. 14a. (vgl. Chag. 15b. Toß N₇.)

Ueberblickt man die weitere Geschichte der talmudischen Legislatur, so erscheinen als maßgebende Autoritäten:

im zweiten Jahrhundert: R. Josua b. Chananja, R. Akiba b. Josef, R. Jehuda b. Ilaj, R. Josë b. Chalafta, R. Simon b. Jochaj, R. Eliefer b. Jakob, R. Jehuda I., der Mischnafammler. Der bereits erwähnte Günstling des Patriarchenhaufes, R. Jochanan b. Nappacha, stellte die Sätze auf: »Alle in unserer Mischna vorkommenden Aussprüche des Patriarchen Simon b. Gamaliel haben, drei Fälle ausgenommen, Gesetzeskraft¹⁾.«
 »Jede von R. Jehuda als unbefritten hingestellte Mischna ist maßgebend²⁾.«

Im dritten Jahrhundert: R. Jochanan b. Nappacha und R. Josua b. Levi in Palästina, Abba Aricha oder Rab, sein Schüler R. Huna und R. Scheschet, des Letztern Schüler (rückfichtlich ritueller Fragen), Mar Samuel und sein Schüler R. Nachman b. Jakob (rückfichtlich civilrechtlicher Fragen) in Persien.

Im vierten Jahrhundert: Rabba b. Nachmani und Raba b. Josef, ebenfalls in Persien, jener in Pumbaditha, dieser in Machusa.

Im fünften Jahrhundert: Rabina und Mar b. R. Afche³⁾.

Diese acht Tannaiten und zehn Amoräer werden im Talmud selbst als die hervorragendsten Koryphäen der Halacha insoferne bezeichnet, als Urtheil und Ausspruch ihrer Antagonisten — nach der in den Schulen herrschend gewordenen Meinung — vor ihrem Urtheile und Ausspruche zurückweichen müssen. Die allgemeine Präponderanz, welche einem Lehrer über den andern, einer Schule über die andere eingeräumt wird, erklärt sich nur durch die Voraussetzung, daß man bei den halachischen Entscheidungen nicht inhaltliche Kriterien,

¹⁾ Gitt. 38a und Parallst. Die Auskunft Kethub. 77a ist pilpulistisch.

²⁾ Sabb. 46a und Parallst. Daf. 81b Toß. ידאמי

³⁾ Samuel Hanagid, Mebo ha-Talmud Ende. Chawwoth Jair Nr. 94. Erub. 46b. Horaj 14a. Beca 4ab. Bechor. 49b. Von Manchen wird R. Josua b. Levi über R. Jochanan gesetzt: Afcheri Sukka 4, 1. — Kethub. 13a und Par. B. b. 65a, 82b, 142b. Kidd. 42a und Neubauer, Chronicles 179. Juchasin 252 London.

sondern das größere oder geringere Ansehen der Lehrer zur Richtschnur nahm. Als alleinige Ausnahme könnte die Bestimmung angefohren werden, welche rücksichtlich der persischen Halachisten des dritten Jahrhunderts festgesetzt wird, und allerdings ist der Schluss berechtigt, daß sich die Schule in Sora in Ansehung ihrer religionsgesetzlichen, die in Nehardea hingegen in Ansehung ihrer civilrechtlichen Gelehrsamkeit eines größeren Rufes erfreute. Von einer vorgenommenen ⁶⁶¹ Prüfung der Specialitäten ist auch hier keine Spur. Vielmehr drängt sich die Vermuthung auf, daß nach dem in den persischen Schulen herrschend gewordenen Geiste die meist rigorosen Bestimmungen Abba Aricha's in religionsgesetzlicher Beziehung beliebt wurden, während man es angezeigt fand, sich vor Samuel, der beim persischen Hofe in hohem Ansehen stand, als vor einer maßgebenden civilrechtlichen Autorität zu beugen¹⁾.

Wie wenig der Talmud selbst geneigt war, seine gesetzlichen Entscheidungen für wohlerwogene Resultate einer eingehenden Kritik auszugeben, beweist seine Aeußerung über den Tannaiten R. Meir. Dieselbe lautet wörtlich: »Es ist offenbar und bekannt vor dem, auf dessen Geheiß die Welt entstand, daß kein Zeitgenosse R. Meir's demselben an Gelehrsamkeit gleichkam. Warum wurden aber seine Aussprüche nicht als Halacha anerkannt? Weil seine Kollegen nicht im Stande waren, seine eigentliche Meinung zu durchschauen, indem er zuweilen das Unreine für rein, das Reine für unrein erklärte, ohne um eine plausible Motivirung verlegen zu sein.« Ob nun R. Meir die schon in seiner Zeit über Gebühr gepflegte mikrologische Dialektik persifliren wollte, und ob die Gefahr des Bannes, die über seinem Haupte schwebte, damit zusammenhing, möge dahin gestellt bleiben. Gewiß ist: die Nachwelt schrieb es der Kurzsichtigkeit der Umgebung R. Meir's zu, daß dem wegen seines Scharffsinnes bewunderten Lehrer

¹⁾ Dies hat Samuel's Biograph Abraham Krochmal, richtig erkannt (he-Chaluc I 73). Dagegen ist seine Behauptung, Samuel's Anschauung sei in naturwissenschaftlichen Fragen als maßgebende Autorität angefohren worden, vorläufig noch zu bezweifeln.

nicht die Palme des halachischen Sieges gereicht wurde. Die geschichtliche Betrachtung wird die Hintansetzung R. Meir's wohl auf die Opposition zurückführen, durch welche er den Patriarchen R. Simon b. Gamaliel so sehr erbittert hatte¹⁾. Der Einfluß äußerer Verhältnisse auf die Halacha ist also auch hier nicht zu verkennen.

Das Gefagte soll die Genesis der endgiltigen talmudischen Halacha nur in den allgemeinsten Umrissen charakterisiren; bisher wurde der tiefern Erforschung dieser Genesis nur sehr geringe Aufmerksamkeit zugewendet. Doch hat schon ein kundiger Mäcen des R. Jair Chajjim Bachrach (gest. 1702) folgende Frage an denselben gerichtet: »An vielen Stellen des Talmud wird als allgemein giltige Regel festgesetzt, daß sich
 662 die Halacha nach diesem oder jenem Rabbi zu richten habe, dessen Inhaltes immer dessen Aussprüche sein mögen. Wie ist es aber denkbar, daß ein Mensch in allen seinen Wegen glücklich sei, und in allen seinen Worten den Mittelpunkt der Wahrheit treffe, so daß er jede ihm widersprechende Zunge Lügen strafen, und die Worte aller, die seine Behauptungen bestreiten, für eitel, null und nichtig erklären könnte? Sind ja Irrthum und Fehlbarkeit das Los des ganzen Menschengeschlechtes, und war ja selbst der größte aller Propheten nicht unfehlbar! Wer hat also unseren Weisen offenbart, daß dieser oder jener Rabbi die hohe Stufe der Unfehlbarkeit erreicht habe?« Der Befragte beruft sich in seinem Antwortschreiben im Wesentlichen auf eine in den Zeiten R. Asche's gehaltene Synode, welche die Befähigung und die Einsichten der Lehrer aller früheren Zeiten genau zu ermessen verstanden, und Alles und Jedes reiflich erwogen habe. Allein abgesehen davon, daß die zur Sprache gebrachten Schwierigkeiten durch die Berufung auf die Synode nicht beseitigt werden, ist die Auskunft schon deshalb unstatthaft, weil die angebliche Synode eine Fiction späterer Chronisten ist, und der Talmud selbst von einer derartigen Synode gar nichts weiß. R. Jair Chajjim bekennt übrigens selbst, daß das Problem des Fragestellers nicht ganz

1) Erub. 13 b. j. M. Kat. 3, 1 f 81^c₇₁. Horaj. 13 b.

gelöst sei, daß die Genesis der Halacha unauflösliche Räthsel biete, und manche im Talmud enthaltenen Daten einen directen Widerspruch enthalten. Letzteres ist nach seinen Nachweisen beispielsweise der Fall, wenn R. Jochanan einerseits den persischen Lehrern Abba Aricha und Samuel nachgesetzt, und andererseits über dieselben erhoben wird¹⁾!

Aus der gegebenen Uebersicht der größten talmudisch-legislatorischen Autoritäten erhellt, daß die Reihe der selben in Palästina im dritten, in Persien im fünften Jahrhundert erloschen ist. Sehr natürlich! In Palästina hatte das halachische Studium schon im dritten Jahrhundert abgenommen und der Agada Platz gemacht, so daß daselbst von großen halachischen Autoritäten nicht mehr die Rede sein konnte. Im vierten Jahrhundert hörte man in den palästinensischen Schulen kaum mehr einen halachischen Vortrag oder eine das Gesetz betreffende selbstständige Meinungsäußerung. Indem Rapoport vor 32 Jahren diese Zustände besprach, setzte er die späteren palästinensischen Schriftgelehrten mit der agadischen Liebhaberei unter den heutigen russischen Chaßidäern in Parallele²⁾, was ihm vielfache Vorwürfe zuzog. Manche behaupteten, daß diese Parallele einen Spott auf die alten Agadisten involvire, deren exegetische Erzeugnisse mit den abgeschmackten Ausgeburten des heutigen Chaßidismus in eine Kategorie gesetzt wurden. Rapoport verwahrt sich dagegen mit der Betheuerung, daß er wohl die Richtung der alten Agadisten und der neuen Chaßidäer, nicht aber die geistigen Erzeugnisse dieser Schulen mit einander zusammengestellt habe.³⁾ Heutzutage erinnern die Doctores der Romantik an die ausschließlichen Agadisten der palästinensisch-talmudischen Zeit, welche man die Rabbinen der Agada (רבני דאגדה) nannte⁴⁾, und die das Verdienst hatten, daß durch sie die Aufmerksamkeit wieder auf die Bibel zurückgeführt wurde.

1) Chawwoth Jair a. O.

2) Kerem Chemed I 87. vergl. he-Chaluc III. 134.

3) Kerem Chemed III 40. 41.

4) S. die Nachweise bei Chajes Mebo ha-Talmud 15 a. b.

In Persien hatte das Erlöschen der legislatorischen Autoritäten andere Urfachen. Die halachischen Studien wurden hier mit Eifer betrieben. Allein unter den Verfolgungen, welche die jüdischen Gemeinden unter Jesdegird und Firuz erlitten — die harten Maßregeln des Letztern trafen auch die Christen — lösten sich die persischen Schulen auf, und als sie sich neuerdings organisirten, gelangten sie nicht mehr zu der Kraft, die bis dahin übliche partielle Ordination aufrecht zu erhalten¹⁾. Nach dem Erlöschen der Ordination konnte aber von hervorragenden halachischen Autoritäten nicht mehr die Rede sein: die Nichtordinirten waren nicht Lehrer, sondern Schüler. Daher wird von diesem Zeitpunkte an keine halachische Autorität namhaft gemacht.

In der nachtalmudischen Zeit haben zunächst die Geonim einen neuen, höchst merkwürdigen Kanon für die Halacha festgestellt. Dieser Kanon ordnet die älteren Autoritäten den jüngeren unter, indem er die Halacha von letzteren abhängig macht: הלכה כחוראי! Angewendet findet sich diese Regel schon bei R. Achaj Gaon: deutlich ausgesprochen wird sie in der 889 verfaßten Chronik der Tannaiten und von Samuel b. Josef ha-Nagid in Granada (gest. 1055²⁾. Dieser, den Fortschritt⁶⁶⁴ der Erkenntniß auf eine höchst frappante Weise anerkennende Kanon muß um so mehr überraschen, als er mit der im Talmud herrschenden Ansicht von dem Verfall der Geschlechter kaum in Uebereinstimmung zu bringen ist. Wenn R. Jehuda I. erzählt die jerusalemische Gemara, dem R. Joße b. Chalfa widersprach, bemerkt er hiezu: »Das Profanste ist vom Heiligsten nicht weiter entfernt, als unser Geschlecht von dem seinigen!« Joße's Sohn, R. Ismael sagte: »Das Geschlecht des

1) Die Worte: (סוף הוראה) B. Mec. 86 a sind häufig mißverstanden worden, und die Mißverständnisse sind in die neuesten historischen Werke übergegangen. Schon im Scharirabriefe herrscht hierüber keine Klarheit. Der wahre Sinn der fraglichen Worte erhellt aus Sanhedr. 5 a יורה יורה und dazu Raschi: איסור וחיוב. Die hierzu gehörige Semicha wurde auch in Persien erteilt; s. das. und Toß. R. Abina war also der letzte Ordinirte in Persien. Siehe: Die Horaah. Forschungen 1866 Nr. 3.

2) Scheeltoth Nr. 59. K. Chemed IV. 195. Mebo ha-Talmud. Jad Maleachi 24 a ff.

Vaters ist Gold, das unfere — Staub¹⁾!« R. Jochanan verglich den Geist der Alten mit der großen Pforte, welche in die Vorhalle des Heiligthums führte, den der Späteren mit der kleinern Pforte des Heiligthums; unfere Fassungskraft, fügt er hinzu, ist mit dem Oehre einer Nähnnadel zu vergleichen²⁾. Jüngere persische Lehrer erschöpfen sich in Bildern, um die abnehmende geistige Capacität ihrer Zeit zu schildern. Abaje: »Schwer bahnt sich der Nagel den Weg in die Mauer: aber ebenso schwer bahnen sich die Begriffe den Weg in unseren Geist!« Raba, der sonst den Fortschritt der Studien in seiner Zeit rühmte³⁾: »Bei unserer geistigen Production dringen wir in die Materie so ein, wie der Finger in [verhärtetes] Wachs.« R. Asche: »Das Erlernte zieht so leicht aus unserem Gedächtnisse, wie ein Finger in eine leere Grube gesteckt wird.« Einige palästinenfische Agadisten gingen noch weiter. »Die Alten«, sagt R. Zeera, »sind uns gegenüber Engel; sehen wir sie aber für Menschen an, so müssen wir uns für Esel halten⁴⁾!« Diese überschwengliche Glorification der frühern Zeit kann nicht befremden; es ist Gewohnheit aller Kulturvölker ihre Vergangenheit im Lichtglanze höherer Vollendung anzuschauen. Merkwürdig ist es im Gegentheile, daß in jüdischen Schulen schon frühzeitig die Frage aufgeworfen wurde, ob vom Standpunkte der Religiosität und Würdigkeit den früheren oder den späteren Generationen der Vorzug einzuräumen sei. R. Eliezer b. Hyrkanos nahm das Geschick zum Maßstabe der Würdigkeit; er reichte die Palme den früheren Geschlechtern, und berief sich auf die Wiederherstellung des Tempels, welche Zeugniss gebe für die Würdigkeit der Väter. Darauf berief sich in späterer Zeit auch R. Jochanan, während der jüngere R. Simon b. Lakisch die neuere Zeit pries, die trotz des zu ertragenden Druckes nicht vom Studium der Thora lasse⁵⁾. Von dieser Meinungsdivergenz in Betreff der religiösen Verdienstlichkeit der

1) j. Gitt. 6, 9 f 48^b₃₁.

2) Erub. 53 a Neubauer Chronicles 173. Z. 7 ff.

3) Sanh. 106 b.

4) j. Demaj 1, 3 f 21^a₆₇ und Parallst.

5) Joma 9 b. Kerem Chemed V 184.

frühern und spätern Zeit wird jedoch die allgemein herrschende Anschauung, welche rücksichtlich der Geisteskraft und der Gelehrsamkeit der alten Zeit entschiedene Ueberlegenheit einräumt, durchaus nicht alterirt. Diese Anschauung ist auch von den Geonim festgehalten worden. So R. Scharrira: »Die Erörterungen und Discussionen, welche die späteren Gelehrten hinzugefügt und erfunden haben, waren den früheren Gelehrten nicht unbekannt. Letztere haben aber dieselben als Spielraum für ihre Nachfolger unberührt gelassen, indem ihre eigene Zeit ihrer nicht bedurfte. Dies zur Beantwortung eurer Frage, warum die Alten so Vieles unerörtert ließen. Findet ihr daher bei den Späteren einen merkwürdigen Ausspruch, so wurde ihnen derselbe von den Alten überlassen, damit sie sich damit beschäftigen, und diejenigen Materien weiter entwickeln, an denen der Talmud von Geschlecht zu Geschlecht einen so bedeutenden Zuwachs erhielt¹⁾.« Alles dies verhinderte aber die Geonim nicht, innerhalb der so gepriesenen alten Zeit die legislatorische Entscheidung von den jüngeren talmudischen Autoritäten abhängig zu machen, welche — allerdings nicht sehr consequent — sich einerseits an Hyperbeln überboten, um ihre Vorgänger weit über sich zu erheben, andererseits sich aber dennoch nicht scheuten, diesen so hochgepriesenen Vorgängern zu widersprechen!

Vorausgesetzt, daß innerhalb der talmudischen Zeit wirklich und in allen Stücken eine fortschreitende Entwicklung stattgefunden habe, würde der Kanon, welcher die jüngeren Geschlechter mit dem Rechte der endgiltigen Entscheidung bekleidet, eine progressive religionsgeschichtliche Bedeutung erhalten haben. Jene fortschreitende Entwicklung fand aber in Wirklichkeit nicht statt; vielmehr geschahen hin und wieder Rückschritte, indem die jüngeren Lehrer einen tiefern Standpunkt einnahmen als ihre Vorgänger. Da nun der in Rede stehende Kanon nicht seinem Geiste, sondern seinem Buchstaben nach aufgefaßt und angewendet wurde, so erlangte kraft desselben zuweilen gerade ein bereits überwundener Standpunkt

1) Scharrira-Brief. Chofes Matm. 32. Neubauer, Chronicles 25.

unverdiente Geltung und Berechtigung. Hieraus erklärt sich ⁶⁶⁶ nun auch die so räthselhaft scheinende polygamische Tendenz des talmudischen Eherechtes. Der persische Lehrer Raba, der die Vielehe in Schutz nimmt, ist eine jüngere Autorität als R. Ame, der Palästinenfer, welcher die erste Gattin gegen die mehrehelichen Uebergriffe des Gatten beschützt wissen will. Nach dem Kanon כלה כחורא muß also Raba Recht behalten!

6. EINEHE UND VIELWEIBEREI IM FRANKOGERMANISCHEN

IV 111

MITTELALTER.

Die frankogermanischen Rabbinen sind im mittelalterlichen Europa die treuesten Vertreter der talmudischen Lehre und Richtung, indem sie von äußeren, nichttalmudischen Bildungselementen theils gar nicht, theils nur sehr schwach berührt wurden¹⁾. Das wissenschaftliche Streben, welches von Gerbert, einem Zöglinge spanischer Schulen, dem nachmaligen Papste Sylvester II. (gest. 12. Mai 1003) und Abbo von Fleury im zehnten Jahrhundert in Frankreich hervorgerufen wurde, scheint zwar auch an den Juden nicht ganz wirkungslos vorübergegangen zu sein. Mindestens gehört der erste bedeutende jüdische Gelehrte in Frankreich, R. Jehuda b. Meïr ha Kohen, jener Zeit an; er führte auch den französischen Namen Leon oder Lion. So hoch man indes auch die Einwirkung von außen anschlagen möchte, so wird dieselbe doch nur ganz allgemein auf die Anregung zu geistiger Thätigkeit und litterarischer Beschäftigung zu beschränken sein. Die Wissenschaft redete in Frankreich nicht wie in dem arabischen Spanien in der auch den Juden geläufigen Sprache des Lebens zu ihren Jüngern, sondern in der lateinischen Kirchenprache, welche den Juden fremd war. Während daher die Juden jenseits der Pyrenäen sich mit einer großen Fülle neuer Begriffe und Anschauungen bereicherten, so daß sie nicht umhin konnten, sich mit dem ererbten talmudischen Schriftthume durch eine ungeschichtliche Exegese zurecht zu setzen, verharren die Juden diesseits der Pyrenäen, wie ihre

1) Vgl. Band II 122. Lebensalter 26. S. weiter unten S. 89.

deutschen Richtungsgenossen, unbeirrt auf dem herkömmlichen Standpunkte, als die eigentlichen Depositäre und Wächter der talmudischen Tradition. Naiver Glaube und religiöse Demuth waren bei den Juden in Frankreich und Deutschland einheimisch, eine Wahrnehmung, bei welcher der gelehrte und gemüthvolle Luzzatto mit besonderer Vorliebe verweilt. Es hängen diese Tugenden mit der Kulturstufe der frankogermanischen Juden genau zusammen, und können ihnen ebensovienig zum befondern Verdienste angerechnet werden, als es den Spaniern zum Vorwurfe gereichen kann, daß sie sich dem natürlichen Einflusse ihrer Umgebung nicht entzogen haben. In Bezug auf den Gegenstand unserer Forschung tritt die Kulturdivergenz zwischen Frankogermanen und Spaniern auf die unzweideutigste Weise hervor.

Nach Frankel's Darstellung »schwand die Polygamie immer mehr aus dem Volksbewußtsein, das nur mit der monogamischen Ehe sich auszuföhnen vermochte, und so konnte im 11. Jahrhundert R. Gershom, im Vereine mit mehreren gelehrten Autoritäten, den Bann gegen den aussprechen, der zwei Frauen heirathen würde¹⁾«.

Was nun zunächst die Berufung auf den Bann betrifft, so muß es sehr auffallen, daß Frankel den Schluß daraus zieht, das Volk habe sich zu jener Zeit nur mit der monogamischen Ehe auszuföhnen vermocht, während die Geschichte im Gegentheile bezeugt, daß der Bann zu allen Zeiten gerade nur gegen mehr oder minder beliebte Ausschreitungen angewendet wurde, wie denn überhaupt die Verschärfung obrigkeitlicher Verbote und Beschränkungen klar und deutlich beweist, daß beim Volke nicht¹¹² die Neigung vorherrscht, sich den betreffenden Verboten und Beschränkungen zu fügen. Die Bannurkunden, die sich erhalten haben, erklären auch jederzeit ausdrücklich, daß sie irgend einem herrschenden Unfuge steuern wollen. So beginnt der große, zahlreiche Maßregeln umfassende mainzer Bann vom Jahre 1220 mit den Worten: Mächtig treibt der Frevel Zweige, ohne daß sich Rettung zeige, und der Blick sich d'rauf nur

¹⁾ Grundlinien S. 11.

neige. Zu uns drang der Schrei der Wunden, und wir haben uns verbunden und vereinigt wie ein Mann, auszusprechen Fluch und Bann¹⁾«. Es unterliegt mithin keinem Zweifel, daß auch der Bann gegen die Polygamie die Bestimmung hatte, einem herrschenden Uebel entgegenzutreten.

Das Interdict gegen die Polygamie ging mit vielen anderen Verfügungen von einer Synode aus, und dieselben werden ausdrücklich als Einrichtungen der Gemeinden הקהלות הקטנות bezeichnet²⁾. Oft hebt sehr gut hervor, daß das thatkräftige Beispiel, durch eine Versammlung auf Gleichmäßigkeit des Strebens, der Gefittung und der gemeinfamen Vorficht gegen fremde Einmischung hinzuwirken, die Folge hatte, daß öfters ähnliche Versammlungen berufen wurden, welche ihren Beschlüssen durch Bannstrafen Nachdruck gaben³⁾. Die gerschomische Synode war die erste derartige Versammlung; in den früheren Epochen der Geschichte des zerstreuten Israel's hatten sich weder die europäischen noch die asiatischen Gemeinden zu gemeinschaftlichem Streben verbunden, wenn man nicht in dem Wahlakte des persischen Exilarchen die Spur eines solchen Strebens finden will.

Da jedoch die Nachrichten hierüber sehr unbestimmt gehalten sind⁴⁾, und da im zehnten Jahrhundert in Deutschland noch kein Städtebund vorhanden war, welcher den jüdischen Gemeinden zum Mufter und Vorbilde hätte dienen können; so wird man kaum irren, wenn man R. Gerschom b. Jehuda in Mainz als Schöpfer der Synodalinstitution betrachtet. Die Nachwelt hat die Beschlüsse der Synode geradezu als Einrichtungen des R. Gerschom bezeichnet⁵⁾.

Wann und wo die gerschomische Synode getagt habe, ist noch nicht ermittelt. Man nennt Worms und das Jahr

1) RGA R. Meir b. Baruch 112 a. Prag.

2) Daf. 112 d.

3) Gesch. d. Judenth. und f. Sekten II 389. [Güdemann, Gesch. d. Erzrw. I (1880) 255 ff.]

4) Juchasin 122 b. Krakau.

5) RGA R. Meir b. Baruch 112 c. Mord. Jebam. 31 הרם קרמונים
הרם של ר"ג 55

Da das Verbot der Vielweiberei aus keiner ethisch-principiellen Anschauung hervorging, so ist es natürlich, daß selbst bei den rheinländischen Juden, wo die Monogamie zuerst einheimisch wurde, nach wie vor polygamische Ausnahmen zugelassen wurden, vorausgesetzt, daß man sich dabei auf den Talmud berufen konnte. Ein späterer Nachfolger Gerschom's, Eliezer b. Nathan in Mainz, findet es, wiewohl er die herrschende monogamische Sitte ausdrücklich erwähnt, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts unbedenklich, einem Gatten, dessen Weib die Erfüllung der ehelichen Pflicht verweigert, die Eingehung einer zweiten Ehe zu erlauben, um pflichtvergeßenen Weibern ein abschreckendes Exempel zu geben¹⁾.

Dasselbe Urtheil fällt Eliezer b. Isak in Speier in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts im Gegenfatze zu anderen Lehrern, welche es gerathener finden, die Ehe durch einen Scheidebrief aufzulösen, bevor der Gatte zu einer zweiten Ehe schreitet²⁾. Selbst die Rücksicht auf leibliche Nachkommen reichte hin, Bigamie zu gestatten. So äußert Baruch, ein Schüler Meïr's aus Rothenburg: »Gerschom's Einrichtung beschränkt sich auf Männer, die Kinder haben, oder noch nicht 10 Jahre in kinderloser Ehe leben. Wer 10 Jahre in kinderloser Ehe gelebt hat, darf zu seiner Frau eine zweite nehmen; denn gewiß hat der selige Rabbi keine Einrichtung zu treffen beabsichtigt, durch welche die Worte des Talmud entwurzelt würden. Daher bezeichnet auch Raschi eine solche Ehe als etwas Unverfängliches³⁾«.

In den Osten Deutschlands scheint des Interdict nicht gedungen zu sein; gewiß ist, daß es im 13. Jahrhundert noch nicht allgemein respectirt wurde. Baruch b. Isak in Regensburg (um 1200) spricht zwar davon; in Wien hat man es aber nicht als bindend betrachtet. Der wiener Rabbiner

1) Eb. ha-Efer 77, 2 ואם בשביל אחרות שיחוסרו קנסין לו וחיוו לבעל לישא אחרת:

2) RGA Meir b. Bar. 111 b. Prag, wo die richtige Leseart aus Eben ha-Efer a. a. O. herzustellen ist; f. auch Hagg. Maim. H. Ischuth 14, 13 und die erw. RGA 442.

3) Kaftor wa-Ferach Abfchn. 10. S. 30 a.

113 Hak b. Mose, Verfasser des Werkes »Or Sarua«, erklärt die Einehe für einen an den meisten Orten herrschenden Gebrauch (מנהג מוסק), so daß Jeder, der sich verehelicht, stillschweigend die Verpflichtung übernimmt, ein eineheliches Leben zu führen, woraus dann natürlich folgt, daß die Gattin das Recht hat, auf Auszahlung der Kethuba und Scheidung zu dringen, sobald sich der Gatte über den einehelichen Ufus hinwegsetzt¹⁾. Der wiener Rabbiner stand also im 13. Jahrhundert ungefähr auf dem Standpunkte, welchen R. Ame ein Jahrtausend früher eingenommen hatte! In der Folge wurde das Interdict auch von den ostdeutschen Juden anerkannt. Ja, die Praxis gestaltete sich im Osten strenger, als in der Heimath des Interdicts. Während nämlich die laxeren Rheinländer kein Bedenken trugen, einem Gatten, dessen Weib von dem Glauben der Väter abfiel, die Schließung einer neuen Ehe freizugeben, galt in Oesterreich die Norm, daß der Gatte, bevor er zur zweiten Ehe schreitet, die erste Ehe durch einen Scheidebrief auflösen müsse²⁾.

Nach dem Westen war der Bannstrahl gegen die Vielweiberei ebenfowenig gedungen, wie nach dem Osten. Dies beweist zwar nicht der Umstand, daß Raschi, dessen Lehrer, Jakob b. Jakar, Gerschom's Schüler war, es natürlich findet, daß der Gatte sich wieder vereheliche, wenn ihm die erste Gattin durch zehn Jahre keine Nachkommen schenkte; denn in diesem Falle fanden, wie wir sahen, selbst deutsche Rabbinen die Bigamie unbedenklich. Aber einer der gefeiertesten französischen Toßafisten, Simson b. Abraham aus Sens berichtet in der ersten Hälfte des 13. Jahrhundert wie folgt: »Die Einrichtung Gerschom's hat sich weder in unserer Gegend, noch in der an Frankreich grenzenden Provence verbreitet; vielmehr kommt es vor, daß fromme und gelehrte Männer und viele Andere beim Leben ihres Weibes ein zweites heirathen³⁾.« Dieser Mißbrauch dauerte fort, bis eine Synode

1) Schilte hagibb. Jebam. 25^b. Vgl Or zarua I 181^a.

2) RGA R. Ifferlein 2, 256. B. Joß. Eb. ha-Efer 1.

3) B. Joß. Eb. ha-Efer I. RGA d. R. Meir aus Padua 13. 14.

das Interdict Gershom's von Neuem einschärfte, hinzufügend, daß dasselbe nur durch hundert Rabbinen in drei verschiedenen Ländern¹⁾ z. B. Aragon, Lombardie, Frankreich, und nur für einzelne Fälle suspendirt werden dürfe²⁾. Die Synode wurde jedenfalls in Frankreich abgehalten; über die Zeit derselben schweigen die Quellen. Es ist aber klar, daß sie nach Simson b. Abraham stattgefunden hat, da dieser nichts von derselben weiß. Ebenso gewiß ist es, daß das Interdict nicht für eine begrenzte Zeit ausgesprochen wurde. Die deutschen und französischen Rabbinen erwähnen keine Zeitbegrenzung; erst ein späterer spanischer Rabbiner, Salomon b. Addereth, berichtet nach dem Hörensagen, das Verbot sei nur bis zu Ende des fünften Jahrtausends — 1240 — ausgedehnt worden³⁾.

Aus dieser Darstellung erhellt, daß Fürst sehr geirrt hat, indem er glaubte, die Monogamie wäre schon früher im Gebrauche gewesen, und dieser Gebrauch hätte dem R. Gershom nur seine Befestigung zu verdanken⁴⁾. In Wahrheit wurde die Monogamie erst nach der gershomischen Synode bei den frankogermanischen Juden herrschend, und zwar zuerst im westlichen, dann im östlichen Deutschland, und endlich auch in Frankreich. Ausnahmen wurden allenthalben gestattet.

Dieselben Grundsätze herrschten in Italien⁵⁾, da die italienischen Juden zumeist den frankogermanischen Autoritäten folgten. Nach zehnjähriger kinderloser Ehe pflegte der Gatte

1) Abr. ha-Levi im Ginnath Weradim motivirt dies mit den Worten : מור שחוקה שכל אסרכיה ואסרכיה דעון הכמיה משונה זו מור Einen befriedigt, den Anderen unzulänglich erscheint. II, 1, 10.

2) RGA R. Meir b. Baruch 112 d. Kolbo Nr. 116. Jost Geschichte d. Judenth. II 389.

3) RGA Jof. Kolon 101. Die Zeitbegrenzung wurde indes in der Folge für richtig gehalten, so daß man es in Deutschland für nöthig erachtete, jeden Bräutigam am Hochzeitstage eidlich zur Monogamie zu verpflichten. B. Sam. Sed. Chal. 45: כל אדם משבעין אותו כעץ נשואי' שלא ישא אשה על אשתו.

4) LB d. Or. II 676 Anm. 2.

5) RGA R. M. aus Padua 13. 14. Jof. Kolon 101.

auch dort zu einer zweiten Ehe zu schreiten, doch war dazu merkwürdiger Weise der Dispens des Papstes erforderlich¹⁾.

Die Frage, ob das gerschomische Interdict ein Hinderniß der Leviratsehe sei, wurde vielfach erörtert, und auch die Praxis war an verschiedenen Orten verschieden²⁾. Zunz hat dies übersehen, und hervorgehoben, daß »noch a. 1190 zu Metz von Eliefer eine Ausnahme statuirt worden sei³⁾«. Diese Angabe beruht jedoch auf einem Mißverständnisse. R. Eliefer hat praktisch keine Ausnahme statuirt, sondern aus Scrupulosität wegen der Giltigkeit der Chalica eines verehelichten Levirs, das Interdict Gerschom's pro forma momentan aufgehoben, was Andere bedenklich gefunden haben, da die nicht ernstlich gemeinte angebliche Aufhebung eine Unwahrheit involvirt⁴⁾. Schon hieraus erhellt, was übrigens auch sonst aus den Quellen klar zu ersehen ist, daß R. Gerschom die Pflichtmäßigkeit der Leviratsehe nicht aufhob, wie Fürst glaubte⁵⁾. Der hier in Betracht kommende geschichtliche Verlauf ist folgender. Das pentateuchische Gesetz der Leviratsehe (5 M. 25, 5—10) wurde, wie kein anderes, schon während der talmudischen Zeit einer tief eingreifenden, reformatorischen Modification

¹⁾ Leon da Modena, *Historia degli Riti Hebraici* Part 4. C. 2. §. 2. bei Schudt jüd. Merckw. I 238: Gl' è lecito pigliar più d' una è quante moglie vonno, pure in Italia è Alemagna non usano pigliare piu d'una, se non in caso che non habbia con la prima figlioli, che si conosca che lo faci per questo, e in Italia hanno usitato chiederne licenza e pigliare dispensa del Papa. In d. parif. Ausgabe der Riti findet sich diese Schlusfstelle nicht; sie ist aber durch Selden's Zeugniß, welches Schudt bekräftigt, vollkommen sichergestellt. Erwähnenswerth ist es auch, daß Schudt am angeführten Orte R. Gerschom ben Jehuda mit R. Levi ben Gerschon verwechfelt, und das Interdict gegen die Polygamie auf letztern zurückführt. Uebrigens ist die Frage, ob G.'s Interdict gleich nach der Trauung, oder erst nach vollzogener Ehe in Kraft trete Gegenstand weitläufiger Discussion Ch. Cebi 124.

²⁾ Mord. Jebam. 31. Mord. Keth. 291. Hagg. Mord. Jebam. 101 Eb. ha-Efer 1.

³⁾ Ztschr. f. die Wissensch. d. J. 309. Anm. 35.

⁴⁾ Mord. Jeb. 57. E. ha-Efer 1, Seder Chal. 29. Gloße dazu 46. S. Chal. des Nachal. Cebi.

⁵⁾ LB. d. Or. II, 676.

unterzogen. Mit der Vollziehung der Leviratsehe konnte sich nämlich schon frühzeitig die von einem zartern fittlichen Gefühle getragene Reflexion nicht befreunden.

Auf dem Standpunkte dieser Reflexion fand man es durchaus unzukömmlich, daß die so strenge verpönte und als Incest bezeichnete fleischliche Vermischung mit der Gattin des Bruders (3 M. 18, 16, 20, 21) auch nur ausnahmsweise suspendirt werde. Man that daher den kühnen Ausspruch: die Vermeidung der Leviratsehe durch die Chalica (Schuhausziehung) ist der Vollziehung dieser Ehe vorzuziehen: *הוליצה קרם לימים*, was einer förmlichen Abschaffung des uralten Institutes der Pflichtehe so ziemlich gleichkommt. Um sich jedoch mit dem Schriftworte und der alten Praxis zurechtzufetzen, tröstete man sich mit der willkürlichen Annahme, daß den früheren Geschlechtern die Schließung der Leviratsehe deswegen ein religiöser Akt gewesen sei, weil sie eine fromme Absicht damit verbunden haben, was sich den späteren Geschlechtern nicht nachrühmen läßt¹⁾. In dieses Stadium war die Legislatur über die Leviratsehe bei der Schlußredaction der Mischna getreten²⁾. Abba Saul's Meinung, nach welcher der Levir, der seine kinderlose Schwägerin wegen ihrer Schönheit, ihres Reichthums oder aus sonst einer andern Nebenabsicht ehelicht, sich Blutschande zu Schulden kommen lasse, hatte das Uebergewicht erhalten. Nach dem Abschlusse der Mischna wurde die Frage nichtsdestoweniger von Neuem ventilirt. In den palästinenfischen Schulen wurde von den Einen der Pflichtehe, von den Anderen der Chalica der Vorzug eingeräumt; in Persien war die Schwagerehe vorherrschend³⁾.

Die Karaiten sind in der Auffassung der Leviratsehe der neuen Forschung vorangeeilt, indem sie dieselbe als natürlichen Ausfluß der agrarischen und stammlichen Verhältnisse der biblischen Zeit betrachten. Sie erklären daher, daß die

1) Bechoroth 1, 7.

2) Die Schlußredaction rührt hier schwerlich von R. Jehuda d. Heil. her, da dieser die Leviratsehe ohne Bedenken hatte vollziehen lassen. S. oben S. 51.

3) j. Jebam. 12, 6 f 13^a₄₄. Jebam. 39 b.

fragliche Institution mit dem alten Staatsleben Israel's genau zusammenhängt, und von demselben bedingt ist. ¹⁾ »In der Zerstreuung«, sagt Jehuda Hedeffi, besitzen wir weder das ehemalige Erbe an Grund und Boden, noch die Zusammengehörigkeit der Stämme. Die Stämme sind zerstreut, und deren Genossen von einander entfernt; viele Geschlechter sind während der Zerstreuung ganz erloschen. Wie könnten wir's also wagen, einen Incest zu erlauben, um den Namen des verstorbenen Bruders zu erhalten? Die Schrift sagt: Wenn jemand seines Bruders Weib nimmt, ist daselbe wie eine Abgesonderte (נדה) anzusehen, d. h. wie eine Nidda sei sie für immer verboten! Gelobt sei, der Einsicht verleiht den Forschern seines Gesetzes, sein Name sei gepriesen in Ewigkeit ²⁾!« Uebrigens ist zu erwähnen, daß nach den stimmführenden karäischen Gesetzeslehrern unter אחים (5 M. 25, 5) nicht Brüder, sondern Verwandte (אה משפחה) zu verstehen sind, da es unmöglich die Absicht der h. Schrift sein konnte, die Schwagerehe, die als Incest verboten war, in einem speciellen Falle freizugeben ³⁾. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, nahmen manche Karäer an, die Leviratsehe sei nur mit der Verlobten des verstorbenen Bruders zu vollziehen ⁴⁾.

Die Karaiten stimmen also in Betreff der Praxis mit den Freunden der Chalica unter den Rabbaniten insofern überein, als auch sie die Schwagerehe abrogiren. Sie behandeln aber die Frage rationell exegetisch, während ihre Gegner ein Surrogat für einen Act aufrechterhalten, welchem in dem nicht-staatlichen Leben Israel's jede Begründung fehlt. Zunz hat solche Differenzen zwischen Talmudismus und Karaismus viel zu wenig geprüft, und daher letzterem nur den Charakter

¹⁾ ולכן נפלה מצוה זו בגלות Adereth Elijah 93^{ab}. Meil Samuel v. Samuel b. Joseph Kal'i ms zu Mibchar V 21^d: אחד יאמרו כי מצוה היבום נותנת לדורות בתורה לארץ

²⁾ Eshkol ha-Kofer 119 c d. Siehe Eptein, Eldad ha-Dani 168 ff.

³⁾ Siehe Eshkol ha-Kofer 119 b Mibchar V 21^{ed} Ahron b. Elijah Gan Eden 149^b Kether Thora zu 5 M. 25, 5.

⁴⁾ Gan Eden a. O.

einer »gemachten Opposition« beigelegt¹⁾. Die karaitische Praxis war vielleicht nicht ganz ohne Einfluß auf Moses Kāpfali in Konstantinopel (2. Hälfte des 15. Jahrh.), welcher die Chalica der Witwe eines Renegaten für überflüssig erklärte²⁾. Sonst verharren die Rabbaniten strenge bei der talmudischen Theorie, ohne sich jedoch rückfichtlich der Praxis einigen zu können. Die orientalischen, spanischen und italienischen Autoritäten geben dem Jibbum den Vorzug. Die Kabbalisten lassen die Verpflichtung der Schwagerehe aus der Theorie der Metempsychose fließen, indem sie annehmen, daß die Seele des Verstorbenen in das erste Kind verpflanzt werde, welches in der Leviratehe erzeugt wird. In diesem kabbalistischen Raisonement liegt das Zugeständniß, daß der ursprüngliche biblische Grund des Jibbum in der Zerstreuung unzureichend sei. Denn hätte das in Rede stehende Institut irgend einem wirklichen Bedürfnisse Rechnung getragen, wie dies in der biblischen und ältern talmudischen Zeit der Fall war, so hätte man nicht nöthig gehabt, sich um eine mystische Hypothese umzusehen. Bei Nachmanides tritt übrigens diese Hypothese noch schwächern auf, entschiedener bei Bechaj b. Ascher. David ben Abi Zimra ist der erste, der sich in einem halachischen Gutachten auf sie beruft, und Don Isak Abravanel widmet derselben eine ausführliche Abhandlung. Nach einer andern kabbalistischen Anschauung, welche im Sohar vertreten ist, und auf die sich Salomon Bafilea in Mantua in einem 1573 abgegebenen Gutachten beruft, gelangt die Seele des Verstorbenen, der keine Nachkommen hinterließ, erst nach Vollziehung der Leviratehe in die Region der Seligen³⁾. Von der Schriftgemäßheit der Leviratehe war David b. Abi Zimra so sehr überzeugt, daß er — was in der halachischen Litteratur wohl ohne Beispiel ist — auf das Schriftwort gestützt, gegen den Tannaiten Abba Saul polemisiert⁴⁾!!

1) Die Ritus 157.

2) RGA R. Jos. Kolon 83. 85.

3) Nachm. zu 1 M. 38, 8. Bechaj u. Abrav. zu 5 M. 25, 5—10 Sohar 1, 186 187. Pachad Jicch. III 24. S. unten S. 90.

4) RGA Nr. 108 Livorno: והחזרה לא יחזיק ומקרא מלא דבר החתוב ואם לא יחזיק לא תשנה בזה מן החזנים וזו מורה רבה לאבא שאול.

Unter den Frankogermanen stimmen für den Vorzug des Jibbum R. Samuel ben Meïr, R. Joel ha-Levi in Bonn, sein Sohn Eliefer, sämmtlich Autoritäten des 12. und 13. Jahrhunderts. Die übrigen Lehrer bevorzugten nach dem Vorgange Raschi's die Chalica, für die sich am nachdrücklichsten R. Jakob b. Meïr ausspricht. Der Umstand, daß die Leviratsehe in der Folge von einem verheiratheten Levir niemals vollzogen wurde, machte dieselbe auch dort höchst selten, wo der Levir nicht verhehelicht war. Doch hat noch 1842 der Rabbiner Gabriel Kohn in Rechnitz einen Levir mit seiner kinderlos verwitweten Schwägerin getraut ¹⁾).

7. EINEHE UND VIELWEIBEREI IN SPANIEN.

Die spanischen Juden waren über die Zustände und Verhältnisse ihrer Brüder in Frankreich und Deutschland nicht genau unterrichtet. Alles, was Abraham b. David ha-Levi in Toledo in seiner 1161 vollendeten Chronik von denselben zu erzählen weiß, beschränkt sich auf folgende äußerst dürftige Notiz: »Wir haben vernommen, daß in Frankreich in Rameru ein großer Gelehrter und bewährter Rabbiner lebt: sein Name ist Jakob (b. Meïr Tam), Gott beschütze und erhalte ihn, auf daß es ihm gegönnt sei, zu lernen und zu lehren und Thora zu verbreiten in Israel²⁾.« Von R. Gerschom und dessen Einrichtungen war also in Toledo zu jener Zeit nichts bekannt; wird ja selbst Raschi, der epochemachende Bibel- und Talmuderklärer, nicht erwähnt! — Isak Israeli, der Astro- nom, welcher ebenfalls zu Toledo schrieb (1310), nennt zwar R. Gerschom³⁾, aber nur beiläufig und auf eine Weise, die leicht erkennen läßt, daß ihm die Zeit, in welcher derselbe

¹⁾ Eine gänzliche Umgehung der Chalica fand, so viel mir bekannt ist, zuerst 1838 in Deutschland und später im arader Comitete statt. Ueber ersten Fall s. Guttman in Geiger's Zeitschrift IV 61—87. Eine Polemik gegen G.'s Ansichten s. Scheyer, More III 374—378. Verhandlungen d. zweiten isr. Synode Berlin 1873, 128 ff. 257.

²⁾ Sefer ha-Kabbala 78 [Neubauer, Chronicles. Vgl. die spätere Ergänzung das. 84.]

³⁾ Jeßod Olam IV 35^c Berlin.

gelebt hatte, nicht bekannt war. Die spanischen Talmudisten des 13. Jahrhunderts hatten zwar Kenntniß von dem gereshomischen Interdicte, aber die spanischen Gemeinden haben sich demselben niemals unterworfen.

Je unzweifelhafter diese Thatfache ist, desto überraschender muß die Wahrnehmung sein, daß die Zweiehe unter den spanischen Juden ohne Vergleich seltener vorkam als bei den Frankogermanen. R. Salomo b. Addereth erklärt der Gemeinde zu Majorca infolge einer an ihn gerichteten Anfrage, daß der jüdische Gatte, der seine Sklavin nach dem Uebertritte derselben zum Judenthume zum Weibe nahm, einen unverzeihlichen Frevel begangen hat. »In diesen Ländern«, fügt er hinzu, »kamen zwei, drei Doppelehen vor, zu denen sich die Gatten nur darum entschlossen, weil ihre Ehe kinderlos geblieben war. Und wiewohl die betreffenden Ehemänner sich alle erdenkliche Mühe gaben, ihre ersten Frauen zu befänftigen, so haben wir dennoch nicht vernommen, daß auch nur ein einziger unter denselben in glücklicher Ehe gelebt hätte¹⁾.« R. Salomo lebte in Barcellona und starb 1310. Ihm ist das Interdict Gereshom's allerdings genau bekannt, und er führt dasselbe ausdrücklich an. Da aber die älteren spanischen Autoritäten dasselbe nicht kennen, so kann die von R. Salomo verbürgte Seltenheit der Polygamie bei den spanischen Juden nicht aus dem Banne der deutschen Synode hergeleitet werden. Dies erhellt auch aus einem Gutachten R. Ascher b. Jechiel's in Toledo, eines Zeitgenossen R. Salomo's. Diesem zeigt die Gemeinde zu Murviedro an, daß manche zur niedrigsten Volksklasse gehörende Männer zuweilen ihre Gattinnen verlassen, und sich an anderen Orten verehelichen. R. Ascher wird aufgefordert, einem dieses Unwesen verdammenden Interdicte beizutreten, was er auch ohne Bedenken zusagt, ohne des alten deutschen Interdictes auch nur mit einer Silbe zu erwähnen²⁾. Die hierüber gepflogene kurze Verhandlung erhebt es zur unzweifelhaften Gewißheit, daß in Spanien die Doppelehe nur beim Pöbel vorkam, und daß selbst in diesen untersten Schich-

1) RGA 1205 Wien.

2) RGA 43,7.

ten der jüdischen Gesellschaft Niemand wagte, in seinem Wohnorte eine Doppelehe einzugehen. In Frankreich kamen bigamische Fälle selbst bei Gelehrten und geachteten Frommen vor, ohne daß die öffentliche Meinung Anstoß daran nahm. Der Geschichtskundige wird sich dies sehr leicht erklären: die spanischen Juden standen auf einer höhern Kulturstufe als die Frankogermanen; bei ihnen ging die Einehe aus der veredelten Sitte hervor, es bedurfte keiner Synode, keines Verbotes, keines Interdictes! So einfach und klar nun diese Unterscheidung ist, und so sehr es auch in die Augen springt, daß die Monogamie der spanischen Juden und die Polygamie der frankogermanischen mit den Bildungszuständen der ersteren und letzteren genau zusammenhängt; so war doch Senior Sachs der erste, der dies einfach und aussprach¹⁾. Dagegen haben andere Forscher weder die ebenerwähnte Unterscheidung, noch die übrigen hieher gehörigen Einzelheiten nach Gebühr beachtet, wodurch sie in ein wahres Labyrinth von Irrthümern verwickelt wurden. Diese Irrthümer haben wir hier zu berichtigen.

In einem dem Maimonides zugeschriebenen, angeblich an dessen Sohn gerichteten Sendschreiben ist von der Bigamie der französischen Juden, und zwar der gelehrten, die Rede²⁾. Samson Bloch findet diese Aeußerung unbegreiflich, indem daraus hervorzugehen scheint, daß das Interdict Gerschoms unter den spanischen Juden früher Gesetzeskraft erlangt habe, als in Frankreich »der Heimath« seines Urhebers! Um die Lösung des Problems noch schwieriger zu machen, hebt er hervor, daß das Interdict Gerschom's nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Salomo b. Addereth gerade in Spanien keine Anerkennung gefunden³⁾!

Luzzatto macht Zunz den Vorwurf, daß derselbe die maimonidische Anklage, welche er in seinem Werke »zur Geschichte und Litteratur« anführt (S. 205), nicht als falsch und lügenhaft zurückgewiesen hat, indem in der nachgerschomischen Zeit in Frankreich die Zweiehe nicht mehr vorkam⁴⁾.

1) Kerem Chemed VIII. 108.

2) Iggereth Rambam 3 a Brunn.

3) Raschi 23 b. Anm. 30.

4) Ocar Nechmad II 12.

Rapoport findet es unverzeihlich, daß sein Freund Luzzatto es gewagt hat, Maimonides Lügen zu strafen, stimmt ihm aber darin bei, daß in der maimonidischen Zeit die Zweiehe bei den französischen Juden nicht vorkam. Den angeblich maimonidischen Brief erklärt er für untergeschoben. Die Angabe, daß in Frankreich (פרנצא) die Polygamie herrsche, will er auf die Provence (פרובינצא) bezogen wissen, indem er in dem apokryphen Briefe einen Schreibfehler voraussetzt. Zur Unterstützung dieser seiner Hypothese beruft er sich auf die Notiz bei R. Salomo b. Addereth, nach welcher in der Provence wirklich die Zweiehe einheimisch war¹⁾.

Was nun den angeblich maimonidischen Brief betrifft, so ist dessen Unechtheit als erwiesen zu betrachten. Dagegen ist der den Franzosen gemachte Vorwurf vollkommen gegründet, wenn auch die Fassung eine Uebertreibung enthalten mag. Letztere wird man im Munde eines Spaniers, der sich seiner kulturellen Ueberlegenheit vollkommen bewußt ist, begreiflich finden. Die Thatfache selbst ist durch die Aussage eines französischen Autors verbürgt: Simfon ben Abraham aus Sens bezeugt, wie wir sahen, unzweideutig, daß gelehrte und fromme Männer in Frankreich in bigamischer Ehe leben²⁾! — Bloch und Rapoport sahen dies nicht ein, weil sie die bei R. Josef Karo im ersten Abschnitte des Tur Eben ha-Efer vorkommende Abbreviatur רשכ"א falsch auflösten. Statt nämlich R. Simfon ben Abraham zu lesen, lasen sie R. Salomo ben Addereth!! Daher die vermeintlichen Räthsel und Schwierigkeiten; daher die übereilten Schlüsse und Emendationen! Die seltsamste Folge dieses qui pro quo zeigt sich bei Rapoport, welcher aus dem vermeintlichen Raschba darthun will, daß polygamische Fälle wohl in der Provence, nicht aber in Frankreich vorkamen, während das Zeugniß des wirklichen Raschba zuerst von Frankreich und erst dann von der Provence spricht! — Die richtige Auflösung der Abbreviatur, welche übrigens schon von R. Meir Katzenellenbogen und R. Löw Chaneles

1) Jeschurun, Lemberg 1857. S. 47, 55.

2) S. oben S. 72.

hervorgehoben wurde, wird nicht nur durch die tiefere Betrachtung der spanischen und frankogermanischen Kulturzustände, sondern auch durch das angeführte Gutachten Ben Addereth's bestätigt, welches Bloch und Rapoport nicht zu Rathe gezogen haben. Dieses Gutachten kannte auch Holdheim nicht, und auch er hat Salomo b. Addereth, und nicht Simson b. Abraham gelesen¹⁾. Aus dem Gefagten erhellt aber auch, daß der von Josef Kolon angeführte (רשב"א²⁾) nicht Ben Addereth der Spanier ist, sondern Simson b. Abraham der Franzose.

Es darf indes nicht unerwähnt bleiben, daß in Spanien selbst die Einehe nicht in allen Landestheilen vorherrschend war. In Catalonien war sie es, wie aus dem Berichte Ben Addereth's unzweideutig hervorgeht. In Castilien dagegen hat sich die Bigamie noch zu Anfang des 14. Jahrhunderts erhalten³⁾. In Navarra erklärte sogar die weltliche Gesetzgebung die Polygamie der Juden für zulässig. Nach einem vom Könige Theobald erlassenen Gesetze stand es den Juden frei, sich so viele Frauen zu halten, als sie ernähren und regieren konnten; doch durften sie keine derselben verstoßen, ohne zugleich alle übrigen zu entfernen⁴⁾. Da nun das Gesetz die Einehe nicht hinlänglich in Schutz nahm, so pflegten sich die navarrenfischen Bräute bei der Eheschließung von ihren künftigen Gatten ein auch das Concubinat ausschließendes, streng einheliches Leben rechtsgiltig versprechen, und durch Eid und Revers bekräftigen zu lassen. Die Verletzung einer solchen Zusage hat in der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts eine lebhaftes
 259 Controverse zwischen Chasdaj ben Salomo in Tudela und Isak ben Schefchet hervorgerufen⁵⁾.

1) Autonomie der Rabbinen 257.

2) RGA 101 f. 80 b.

3) RGA R. Nissim Nr. 48: אין קאנטוליה סקס שנחנו לישא שתי נשים

4) Kayferling, Geschichte der Juden in Spanien und Portugal. I 71.

5) RGA R. Afcher b. Jech. 33, 1. und RGA R. If. b. Schefchet 398 vergl. daf. 208.

8. EINEHE UND VIELWEIBEREI IM ORIENTE.

271

Im Oriente wurde Gerschem's Interdict niemals anerkannt. Dagegen verschaffte sich infolge von Emigrationen aus Spanien nach dem Morgenlande das navarrenfische Versprechen auch bei den orientalischen Juden Eingang, so dafs in die Kethuba die Klaufel gesetzt wurde: »Der Gatte verbindet sich, zu seiner eben genannten Gattin keine zweite zu nehmen; sollte er aber dieses Versprechen nicht halten, so verpflichtet er sich, seiner ersten Gattin zu geben, was ihr gebührt, und sie vermittelt Scheidebriefes zu entlassen¹⁾.« Da aber die Ehemänner nicht selten pflichtvergessen genug waren, sich über das gegebene Versprechen hinwegzusetzen, wurde es schon im 14. Jahrhundert üblich, das Versprechen der zu beobachtenden Monogamie, sowie überhaupt die übrigen Punkte des Ehevertrages, durch einen Eid bekräftigen zu lassen²⁾. Allein selbst diese eidliche Zusage war nicht geeignet, allen Ausschreitungen ein Ziel zu setzen, indem häufig geltend gemacht wurde, dafs eine eidliche Zusage, durch welche eine Bestimmung des Gesetzes aufgehoben wurde, als ein actus turpis keine Giltigkeit habe, und dafs mithin der Gatte nur so lange seine Zusage halten müsse, als ihm der Talmud nicht gebietet, eine zweite Ehe einzugehen, was z. B. der Fall ist, ²⁷² wenn die erste Ehe kinderlos blieb. Selbst gelehrte Talmudisten nahmen sich's heraus, in Polygamie zu leben und des gegebenen einehelichen Versprechens nicht zu achten. Ein solcher Talmudist Namens Nissim, der 1534 in Kairo in Bigamie leben wollte, fand an dem berühmten R. Levi ibn Chabib in Jerusalem einen eifrigen Vertheidiger³⁾ Ueberhaupt kamen unter den afrikanischen Juden am häufigsten poly-

1) RGA R. David b. Zimra Nr. 221 Livorno.

2) A. a. O. : מפני חשש וז' נהגו עתה מקרוב להשבע את הבעל על כל הנאי והנחמה
RGA R. Jof. di Trani Nr. 118 in Bezug auf Konstantinopel:
בשעת האירוסין נשבע שלא לקדש אשה אחרת
Konstant. 104.: ודבר פשוט בכל גלילות ישורן שהמשדך אשה משבע' אותו על דעתם
שלא ישא אשה אחרת S. Perusch Seder Chalica Nr. 46. In der Kethuba wurde
jedoch der Eid nicht erwähnt. RGA R. Levi b. Chabib Nr. 27 f 33 d.

3) RGA d. Letztern Nr. 26. 27.

gamische Fälle vor, wie aus den gesammelten Rechtsgutachten der afrikanischen Rabbinen — Ilak b. Schefchet, Simon ben Cemach Duran, David ibn Abi Zimra und Anderer — zu ersehen ist. Nur Elia ha-Levi in Konstantinopel will die Vielweiberei gänzlich verbannt wissen, und beruft sich auf Gershom's Interdict¹⁾. Bemerkenswerth ist es, daß zuweilen die Gattin selbst so nachsichtig war, ihrem Gatten zu erlauben, daß er in Mehrweiberei lebe²⁾. Ungewöhnliches Aufsehen machte jedoch ein solcher Fall gegen Ende des 17. Jahrhunderts in Alexandrien, weil der betreffende Gatte ein Deutscher war, und allgemein die Anschauung herrschte, daß die deutschen Juden auch in der Fremde dem gershomischen Interdicte unterworfen seien. David Kolon, so hieß der in Alexandrien wohnende Deutsche, hatte das Unglück, bis auf eine Tochter alle seine Kinder zu verlieren. Untröstlich darüber, daß er keinen Träger seines Familiennamens hinterlasse, gab er seiner ältlichen Frau zu verstehen, daß es ihm erwünscht wäre, mit einem andern Weibe ein eheliches Bündniß einzugehen. Die Gattin David's gab ihre Einwilligung dazu, und derselbe wandte sich nun an das Rabbinat seiner Gemeinde mit der Anfrage, ob er sein Vorhaben ausführen dürfe. Der damalige Oberrabbiner zu Alexandrien, David Chabillo, machte die Frage zum Gegenstande einer gelehrten Correspondenz, und das Resultat der bei den Rabbinaten zu Jerusaleim, Hebron und Kairo gepflogenen Verhandlungen war, daß David Kolon durch einen mit hundert Unterschriften versehenen Consens ermächtigt wurde, den Schritt zu thun, von welchem er sich die Fortdauer seines Geschlechtes versprach. Die Ermächtigung wurde nicht nur auf die Bestimmungen der Casuisten gegründet; man wußte zu Gunsten derselben sogar Präcedenzfälle aus der nächsten Vergangenheit anzuführen. Das Rabbinat zu Alexandrien erinnert an den Rabbiner Mordechaj Boffel, einen Deutschen in Safet, welcher ebenfalls einen mit hundert Unterschriften versehenen Dispens zur Schließung einer Ehe erhielt, nachdem die Rabbinerin ihre

¹⁾ Zekan Aharon Nr. 104.

²⁾ RGA R. David b. Zimra I, 133 Vened.

Zustimmung dazu gegeben hatte. Das Rabbinat in Jerusalem nennt zwei deutsche Rabbinen, welche unter gleichen Voraussetzungen in Bigamie gelebt haben: Naftali Afchkenafi und Nathan Spira. An der Spitze des Rabbinates, welches jenem den Dispens ertheilte, stand Serachja Guta (gest. in Aegypten 1648), Verfasser eines handschriftlichen Werkes über die Turim und verschiedener Rechtsgutachten, deren Resultat theilweise von seinen Lehrern Josef de Trani und Jechiel Bassani bekräftigt wird. Nathan Spira war ein gefeierter Kabbalist, der sich auch als Schriftsteller eines bedeutenden Rufes erfreute. Er schrieb ein kabbalistisches Buch über die Vortrefflichkeit des heiligen Landes (סוד המדינה Venedig 1655) und andere Werke. Er reiste als Bevollmächtigter der palästinensischen Gemeinden, um Almosen zu sammeln, und hatte ein von den Rabbinen zu Jerusalem unterzeichnetes Sendschreiben bei sich, welches von den zehn Stämmen und den Nachkommen Moses des Propheten handelte. Er starb in Reggio. In Jerusalem hatte er im Hofe der Esfardischen Synagoge mit seinen beiden Frauen gelebt¹⁾. Noch in neuester Zeit hatte der 1846 von Jerusalem nach Kairo berufene Rabbiner Elias Israel zwei Weiber. Der neuere Reisende Benjamin, dem wir diese Notiz entnehmen, wohnte in Kairo bei einem in Bigamie lebenden Glaubensbruder²⁾.

Ob bei den Karäern polygamische Ehen vorkommen, ist uns nicht bekannt, gewiß ist, daß dieselben die Mehrweibigkeit als unverfänglich betrachten. Jehuda Hedessi sagt hierüber: »Die Thora verbietet, zwei Frauen in der Absicht zu nehmen, um eine derselben zu kränken; es steht aber dem Manne frei, zwei oder mehrere Frauen zu heirathen, vorausgesetzt, daß er keine derselben kränkt; sondern alle mit Liebe behandelt, wie Elkana, David und andere biblischen Helden gethän haben³⁾.»

Die ausführliche Darstellung, welche wir der Geschichte des mono- und bigamischen Verhältnisses im Judenthume gewidmet haben, beweist, daß das in der Bibel und zum Theil

1) RGA Ginnath Weradim II. 1, 9, 10.

2) Reifen, hebr. Ausg. S. 103.

3) Efchkol ha-Kofer Alf. 324 S. 119 d.:

auch im Talmud liegende ethische Moment der Einehe von den späteren Lehrern nicht erkannt wurde. Letztere stehen daher weder auf dem Kultur-, noch auf dem biblischen Standpunkte. Da es sich hier für die europäischen Juden um keine praktische Frage handelt, indem die Monogamie durch die bürgerliche Gesetzgebung geboten ist, so kann die Discussion hierüber mit aller Ruhe und allem Gleichmuth geführt werden. Je gründlicher dies aber geschieht, desto klarer wird sich herausstellen, daß der Standpunkt des Rabbiniſmus in einzelnen Stücken selbst in ethischer Beziehung ein überwundener sei.

v 69 9. EHEHINDERNISSE DER VERWANDTSCHAFT UND SCHWÄGER-
SCHAFT.

Den Schluß des den Ehe- und Keuschheitsgesetzen gewidmeten Kapitels der Thora bilden die Worte: »Ihr sollt euch durch keines von diesen Dingen verunreinigen; denn durch dieses Alles haben sich verunreinigt die Völker, die ich vor euch austreibe, daß das Land unrein wurde, und ich seine Missethat an ihm heimsuchte, und das Land seine Einwohner auspie. Ihr aber haltet meine Satzungen und Rechte, und thut nichts von allen diesen Gräueln, . . . denn alle diese Gräueln haben die Leute dieses Landes gethan, die vor euch waren, und das Land ward unrein¹⁾.« Daß sich diese Worte nicht nur auf die letzten Verbote (daf. 22. 23), sondern auch auf die früher namhaft gemachten verbotenen Grade der Verwandtschaft und Schwägerschaft beziehen, erhellt nicht nur aus den Worten כָּל אֵלֶּה (durch alles dies), sondern auch aus der Parallelstelle, wo nur von den verbotenen Graden die Rede ist, und daran die Warnung geknüpft wird: »Und wandelt nicht in den Satzungen des Volkes, das ich vor euch her austreibe, denn solches Alles haben sie gethan, und ich bin ihrer überdrüssig geworden²⁾.« Da nun die Thora die Ausschreitungen der Kanaaniter denselben als Schandthaten anrechnet, so hat man hieraus geschlossen, daß sie ihren Verboten der Ver-

1) 3 M. 18, 24—27.

2) Daf. 20, 23.

wandtschaft und Schwägerchaft nicht einen positiven und nationalen, sondern einen rationellen und allgemein menschlichen Charakter vindizire. Und nicht nur die in Rücksicht auf die Kanaaniter ausgesprochene Zurechnung, auch die brandmarkenden Ausdrücke, mit welchen das Gesetz die bezüglichen Ausschreitungen bezeichnet¹⁾, beweisen hinlänglich, wie sehr die öffentliche Meinung von der Verwerflichkeit derselben durchdrungen war.

Mit der Anerkennung der im Pentateuch statuirten Ehehindernisse der Verwandtschaft wurde in der ganzen civilisirten Welt auch das rein menschliche Gefühl einheimisch, welches in den Verboten seinen Ausdruck findet. Die theoretische Analyse dieses Gefühls rief jedoch verschiedene Anschauungen hervor, indem zur Begründung der fraglichen Ehehindernisse verschiedene Momente — das physische, psychische, ethische, häusliche und staatliche Moment — hervorgehoben wurden. Die Zusammenstellung der in jüdischen Quellen 70 zerstreuten Motive der verwandtschaftlichen und schwägerchaftlichen Ehehindernisse soll im Folgenden zum ersten Male versucht werden.

Der erste jüdische Forscher, welcher diese Motive bespricht, ist Philo. Am ausführlichsten handelt er von der Schändlichkeit der Mutterehe, wobei er auf die Perser hinweist, welche den aus solcher Ehe hervorgegangenen Kindern einen besondern Geburtsadel vindizirten, und auf Oedipus, dessen Ehe mit Jokaste so namenloses Unglück über Griechenland gebracht habe. Die Schändlichkeit der fraglichen Ehe findet er in der Verletzung der den Eltern schuldigen Ehrfurcht. Zu der Schwesterehe übergehend, bemerkt er, daß Solon die Ehe unter Geschwistern von mütterlicher Seite verboten, die unter

¹⁾ Diese Ausdrücke sind theils allgemein, wie טמא (3. M. 18, 24. 25. 27. 28. 30.), חזקה (Daf. 18, 26. 27. 29. 30.), theils speciell, wie זמה (Daf. 18, 17. 20, 14.), הכל (Daf. 20, 12.), חסר (Daf. 20, 17.). Außerhalb der angeführten Gesetzesreihe wird זמה auch in allgemeinem Sinne gebraucht (Daf. 19, 29) und kommt bei Ezechiel der dem Euphonismus auch sonst keine besondere Sorgfalt schenkt, öfter vor, als in allen übrigen heiligen Büchern zusammengekommen.

Geschwistern von väterlicher Seite aber zugelassen, Lykurg dagegen das Entgegengesetzte statuirt, und das ägyptische Gesetz die Geschwisterehe überhaupt freigegeben hat; dafs aber Moses, »der Heiligste«, alle diese Gesetze verwarf, indem sie einem wohleingerichteten Staate widerstreben und abscheulich erscheinen, und zu den schändlichsten Ausschreitungen verführen und anreizen. »Warum sollte man auch, — fährt er fort, — »die Schönheit des Schamgefühls beeinträchtigen, und den Jungfrauen das Erröthen abgewöhnen? Warum sollte man verhindern, Verwandtschaften mit Fremden zu schließen, warum eine so wohlthätige Institution in die engen Mauern eines Hauses einschränken, während sie doch geeignet ist, sich über Festland und Inseln zu verbreiten, und in allen Theilen des Erdenrundes einheimisch zu werden? Denn die Bande, welche den mit Fremden geschlossenen Ehen ihren Ursprung verdanken, stehen den Banden der Verwandtschaft durchaus nicht nach¹⁾.« In diesen Worten liegt ziemlich Alles angedeutet, was von späteren Forschern in ethischer, besonders häuslicher und staatlicher Rücksicht über die Ehehindernisse der Verwandtschaft und Schwägerschaft gesagt wurde; in denselben ist aber zugleich die einzige Reflexion enthalten, welche über diese Ehehindernisse aus dem jüdischen Alterthume vorhanden ist. Josephus bezeichnet die im Gesetze verbotene Unzucht als eine schwere Sünde und als eine verabscheuungswürdige Schandthat²⁾, ohne sich auf eine nähere Erörterung einzulassen. Die palästinenfische Schriftgelehrsamkeit konnte sich, was charakteristisch genug ist, zu einer ethischen Anschauung der bezüglichen Ehehindernisse nicht erheben; ihr sind dieselben rein positive Gesetze, deren rationelle Begründung für die menschliche Vernunft nicht erreichbar ist³⁾.

¹⁾ Philo, de specialibus legibus 778—780. Vgl. oben S. 18.

²⁾ Antt. III 12, 1.

³⁾ Sifra Kedosh. 9, 12 f 93^a Weiß R. Eleazar b. Afaia: אשח אכל כר, וזה אעשה ואני שבשמים נור על כר, womit Sifre I 90 zusammenhängt (S. Sabb. 130 a. Joma 75 a.) Dieser Anschauung scheint Sifra Achare 13, 9 f 86^a₃₁ Weiß (angeführt Joma 67 b.) allerdings zu widersprechen; allein das Wort עייב an letzter Stelle, welches Maim. (Einl. zu Aboth, Abschn. 6.) nicht kennt, ist viel zu wenig gesichert, als dafs sich daraus ein

Diese Anschauung vererbte sich auf die Frankogermanen, die treuen Bewahrer der talmudischen Grundsätze und Anschauungen. In der arabischen Schule machte sich, wie einst in der alexandrinischen, auch hier die Reflexion geltend. Schon bei Saadja Gaon sind die verwandtschaftlichen Eehindernisse Gegenstand der Reflexion. »Der Vater, — sagt er — hat das Bedürfnis, mit seinen Töchtern, die Brüder haben das Bedürfnis, mit ihren Schwestern zusammenzuleben, und wenn eine Verehelichung in diesem Kreise erlaubt wäre, so würde man die Buhlerei fördern; und damit das Gelüft nach einer schönen Gestalt aus der Blutverwandtschaft nicht erregt und damit eine unschöne Gestalt aus derselben, wenn keiner der nahen Verwandtschaft sie ehelicht, nicht verachtet werde, ist dieses Gesetz gegeben worden¹⁾.« Abraham Ibn Ezra geht von der gnostischen Voraussetzung aus, nach welcher die Zulässigkeit der Ehe, welche an und für sich als etwas Unreines und Profanes gemieden werden sollte, nur einer Accomodation an die thierische Natur des Menschen ihren Ursprung verdankt. Er ⁷¹ findet es daher natürlich, daß in den Kreis dieser Accomodation mindestens diejenigen Frauenspersonen nicht gezogen wurden, welche sich stets in der Nähe der ihnen verwandten Männer befinden²⁾. Nach dieser Ansicht bedarf es, genau ge-

stichhaltiger Schluß sollte ziehen lassen. Ein Schreibfehler ist auch hier um so begreiflicher, als עריו öfters neben טל steht: Erub. 21 b. Chag. 11 b. B. Bathra 165 a. Makk. 23 b. f. auch Pesach. 113 b., wie denn auch Moses' Nagara (gest. 1581) in f. Lekach Tob (Konst. 1571) nach einer noch geläufigern Reminiscenz von ע'י' ו'ש' ו'ט' spricht (84 b.). Ueber 1 M. 20, 12. f. Sanh. 58 b. Ueber Jakob's Ehen f. Pesach. 119 b. Ueber 2 M. 6, 20. f. Sanh. a. a. O. Beachtenswerth ist auch die Verlesung des Arajothkapitels am Verfohnstage, Meg. 31 a. Raschi u. Toß. daf.

1) Emun. we-Deot III, Fürst's Uebers. 204.

2) 3 M. 18, 6 lauten I. E.'s Worte wie folgt: »Der Sinn von אִי' [am Schlusse des allgemeinen Verbotes der Verwandtschaftsehen] ist folgender: Gott liebt denjenigen, der sich [sinnlicher Genüsse] enthält, um ihm zu dienen und sein Wort zu hören. Der Berg Sinaj dient zum Beweise [2 M. 19, 15.: Kommt zu keiner Frau]; auch der erste [Mensch dient zum Beweise, denn nach I. E. 1 M. 1, 28 wurde Adam als Hermaphrodit geschaffen, eine Anschauung, die auch im Talmud Ber. 61 a. vertreten ist: und wodurch die Ehe ausgeschlossen wird], und dies ist das Geheimnis von דאדם [1 M. 1, 28.; der daf. gebrauchte Singular

nommen, keiner Motivirung, weshalb das Gesetz die in Rede stehenden Ehen verbiete, indem überhaupt die Ehellosigkeit allein der Würde und Bestimmung des Menschen entspricht. Wegen der objectiven Beschaffenheit der ehelichen Gemeinschaft hätte letztere ganz und gar verboten werden sollen; die Natur des Menschen ließ diesen Rigorismus nicht zu: aus diesen beiden Rücksichten gingen die verwandtschaftlichen Hindernisse hervor, ohne deren Dazwischenkunft man der thierischen Natur ganz und gar die Zügel hätte schießen lassen.

Maimonides findet mit Saadja in den bezüglichén Verbóten gesetzgeberische Klugheit, welche die Erhaltung der guten Zucht in den Familien zum Zwecke hat. Wie Philo erklärt er dieselben für Wächter der Schamhaftigkeit. »Denn das Geschehen jener Handlung zwischen dem Stamme mit dem Zweige zeigt von der höchsten Schamlosigkeit: darum ist die Vermählung des Stammes mit dem Zweige unterlagt. Es ist aber kein Unterschied, ob sich Stamm und Zweig selbst vermählen, oder sich einander dadurch nähern, daß sie sich gemeinschaftlich mit einer dritten Person verbinden, was dadurch geschieht, daß sich eine und dieselbe Person mit dem Stamme und mit dem Zweige geschlechtlich verbindet¹⁾.« Daß staatliche Moment wird hier nicht beachtet. Die maimonidische Motivirung hat sich auch Ifak Abravanel angeeignet.

Den Kabbalisten genügten diese Motivirungen nicht. Nachmanides will daher den verwandtschaftlichen Ehehindernissen von exoterischem Standpunkte nur positive Bedeutung beigelegt wissen; von esoterischem läßt er dieselben mit dem mysterium praegnationis (סוד העובר) zusammenhängen, welches aus der Doctrin der Seelenwanderung fließt²⁾.

deutet auf die Schöpfung eines Einzelwesens hin]; weil aber die Begierde des menschlichen Herzens der des Viehes gleicht, konnte nicht das ganze Frauengeschlecht verboten werden; das Gesetz verbot daher nur die Frauen, welche dem Manne stets nahe sind. In dem Abschnitte Ki These werde ich dir ein tiefes und verborgenes Geheimniß offenbaren [5. M. 23, 10: כי טמא מקדש טמא]. Wer sich [an einem Orte] verunreinigt, entfernt von dort den geoffenbarten göttlichen Namen daher der Schluss: 'אניח'!

¹⁾ More Neb. III. 49.

²⁾ Nachmanides zu 3. M. 18, 6 f. 97^b סוד בענין יש בענין סוד

Willkürlich, wie diese Annahme, ist auch das Raifonnement des Bechaj b. Afcher. Viel sachgemäßer ist dagegen die vermittelnde Motivirung des Jehuda ha-Levi, nach welcher die verwandtschaftlichen Ehehindernisse überhaupt rationeller Natur sind, die nähere Bestimmung der Grade dagegen positiven Charakter hat¹⁾. Die Karäer vindiziren den bezüglichen Gesetzen mit dem Talmud rein positiven Charakter; mindestens werden dieselben bei Jehuda Hedessi ausdrücklich von den rationellen Gesetzen (מצות של דעה) ausgeschlossen²⁾. Die wissenschaftliche Erläuterung muß sich auch begnügen, einen Theil der verbotenen Geschlechtsverbindungen näher zu motiviren, und in Betreff des andern Theils nur im Allgemeinen auf die den Verböten zu Grunde liegenden Anschauungen und Empfindungen hinzuweisen. »Das Verbot der Ehe unter den nächsten Verwandten — sagt Savigny — hat seine Wurzel in dem sittlichen Gefühle aller Zeiten: aber der Grad der Ausdehnung dieses Verbotes ist ganz positiver Natur³⁾.« Eine klare Einsicht in die Natur und Beschaffenheit der vom Gesetze gezogenen Verwandtschaftsgrenzen könnte nur eine kaum erreichbare klare Einsicht in die Familienverhältnisse des israelitischen Alterthums gewähren. — Als Parallele wurde hervorgehoben, daß die arabischen Frauen und Mädchen nach einer alten, im Koran zum Gesetze erhobenen Sitte sich nur denjenigen Männern unverschleiert zeigen dürfen, mit welchen sie nach dem pentateuchischen Gesetze in kein eheliches Bündniß treten dürfen⁴⁾.

מסורות היצירה דבק בנפש הוא ככלל סדר דעבור שכנר רחמו לו Mit letzteren siehe oben S. 77. Worten zielt er auf 1 M. 38, 8, und Perles in Frankel Matfchr. VII 134. Anm. 5. 6. Hinzuzufügen ist noch Menasse b. Israel, Nischmath Chajjim 4, 6—9, 223 b ff Lemberg. Merkwürdigerweise eignen sich Abrahanel und Men. b. Ifr. die Theorie der Metempsychose an, ohne in Bezug auf die verwandtschaftlichen Ehehindernisse Gebrauch davon zu machen, wie sie dies rückfichtlich der Leviratsehe thun.

1) Kufari 3, 7.: Vgl. das. 11.: ולהשמר מן העריות והדברים האלהים (החיות המנהגיות) דאס in demf. Kap. das Gebot zu den socialen Gesetzen gezählt wird, ist nach dem Gefagten kein Widerspruch.

2) Eshkol ha-Kofer 116 d.

3) Syst. d. heut. Röm. Rechtes I, §. 54. Anm. a.

4) Die bezügliche Stelle des Koran lautet: »Sie sollen ihre Zierde

Am auffallendsten ist die scheinbare Inconsequenz, nach welcher das Gesetz die Ehe mit der Frau des Vatersbruders (nach dessen Tode oder nach vollzogener Scheidung) verbietet, während es von der Frau des Muttersbruders schweigt. Allein noch während der talmudischen Zeit lehrte die tägliche Erfahrung, daß der Verkehr mit den Verwandten väterlicher Seite häufiger sei, als mit denen von mütterlicher Seite¹⁾.

Die Auffassung, nach welcher die im Gesetze genannten Grade nicht stricte, sondern analogice genommen, und daher auf die gleichen Verwandtschaftsgrade ausgedehnt werden müssen, ist dem höhern jüdischen Alterthume gänzlich fremd. Nachdem Philo die Gründe auseinandergesetzt hat, weshalb Moses die Mutter und Schwesterehe verbietet, fährt er fort: »Aus diesen Gründen hat er (Moses) auch viele andere eheliche Verbindungen verhindert, indem er verordnete: sich weder die Enkelin noch die Tante von väterlicher und mütterlicher Seite, noch das Weib des Oheims, des Sohnes oder des Bruders (nach deren Tode oder nach einer etwaigen Ehescheidung) anzugeloben, ferner die Stieftochter weder bei Lebzeiten ihrer Mutter, noch nach dem Tode derselben zu verleiten, indem der Stiefvater die Stelle des leiblichen Vaters vertritt, und die Stieftochter sich als dessen leibliche Tochter betrachten soll. Auch läßt er nicht zu, zwei Schwestern zu gleicher Zeit, oder zu verschiedenen Zeiten, oder selbst in dem Falle zu ehelichen, wo die Ehe mit der Einen durch Scheidung aufgelöst wurde. Denn er hielt es nicht für erlaubt, daß die eine Schwester an die Stelle ihrer unglücklichen Schwester trete, es möge nun letztere noch in derselben Ehe verharren, oder geschieden, keinen

nur vor ihren Ehemännern zeigen, oder vor ihren Vätern, oder vor den Vätern ihrer Ehemänner, oder vor ihren Söhnen, oder vor den Söhnen ihrer Ehemänner, oder vor ihren Brüdern, oder vor den Söhnen ihrer Brüder und Schwestern (Sure 14. Michaelis Mos. Recht. §. 109).« Die letzte Bestimmung zeigt, daß die arabische Sitte die Grenzen der verbotenen Verwandtschaftsgrade weiter steckte, als das pentateuchische Gesetz.

1) Jeham 21 a.: לרסם שניה ואיל להבא לא שניה ואיל und dazu Raschi: לששחם אביו אדם רגיל לילך. Damit verwandt ist übrigens der aus der Schrift (4 M. 1, 2) hergeleitete Satz: מששחם אב קריו מששחם אב אינה קריו מששחם

Gatten haben, oder zu einer zweiten Ehe geschritten sein¹⁾.« Josephus zählt merkwürdigerweise die verbotenen Verwandtschaftsgrade nicht vollständig auf. Er sagt nämlich: »Es ist im Gesetze als eine schwere Sünde und als eine verabscheuungswürdige Schandthat verboten, daß man mit seiner Mutter, seiner Stiefmutter, seines Vaters oder seiner Mutter Schwester, seiner Schwester oder seines Sohnes Frau Unzucht treibe²⁾.« Hier sind also nur sechs Grade namhaft gemacht, die übrigen⁷² hingegen mit Stillschweigen übergangen; eine Willkürlichkeit, die bisher weder erklärt, noch bemerkt wurde. Sollte Josephus in Rücksicht auf seine laxen griechischen Leser die Grenzen der Verbote enger gezogen haben?

Die talmudische Auslegung ist nicht bei dem Buchstaben des Gesetzes stehen geblieben, indem sie das Verbot der Schwiegermutter (3 M. 18, 17) auch auf die Mutter und die Großmütter derselben ausdehnt. Man muß aber diese Ausdehnung sehr befremdlich finden, wenn man erwägt, daß weder des Vaters, noch der Mutter Mutter in die Kategorie der pentateuchisch verbotenen Grade gezählt wird. Ein palästinenfischer Lehrer hält dieses Verhältniß für absurd, und erklärt daher auch die letzteren Grade für pentateuchisch verboten³⁾.

1) De specialibus legibus 780.

2) Antt. III 12, 1.

3) Sanh. 9, 1. u. die beiden Gem. dazu; j. Jebam. 2, 4 f 3d₅₇: לא תהיה אם אחי כחם המזל לא תהיה אם אחי כחם המזל. Dieser einleuchtende Schluss hat jedoch keine halachische Bestätigung erhalten. Maim. H. III. Bia 1, 5, 2, 7. H. Ichuth 1, 6. Tur u. Sch. Ar. Eb. ha-Efer 15, 2, 3. Die Discussion der Casuisten über d. Verbot der Schwiegermutter nach dem Tode der Gattin hat keinen wissenschaftlichen Belang, indem selbst diejenigen, welche für diese fleischliche Vermischung weder die Todes-, noch Karetstrafe festgesetzt finden, doch den pentateuchischen Charakter des Verbotes zugeben. Sal. b. Addereth zu Jebam. 98 b סדוריותא אסרא (S. hierüber auch N. Bihuda I. 2, 26).

Die biblische und talm. Quelle der eben erwähnten Discussion verdient näher betrachtet zu werden. 3. M. 20, 14: »Und ein Mann, der ein Weib und ihre Mutter nimmt, so ist dies Unzucht: im Feuer soll man verbrennen ihn und sie, damit keine Unzucht sei unter euch.« Da es nun unbegreiflich scheint, weshalb das zuerst geehelichte und daher unschuldige Weib ebenfalls der Strafe verfallen sollte, so erklärt Ibn Esra, יחזקן

Die Erweiterung der Ehehindernisse der Verwandtschaft verdankt, nach dem Zeugnisse der Mischna, ihren Ursprung den Soferim (שניית סופרים), und fällt mithin in das Jahrhundert der ersten Ptolemäer, Lagi, Philadelphus, Evergetes (322—221)¹). Das Eindringen griechischer Einflüsse mußte die Wächter des väterlichen Gesetzes in Judäa um die Aufrechterhaltung der einheimischen Sittenreinheit besorgt machen, weshalb es die Soferim für heilsam hielten, der Familienzucht durch Ausdehnung der verbotenen Verwandtschaftsgrade zu Hilfe zu kommen²). Eine weitere Ausdehnung erhielten dieselben durch den

fei beziehungsweise oder distributiv zu verstehen, d. h. eine der beiden Frauen, die Mutter oder die Tochter, und zwar diejenige, welche zuletzt in den verpönten Ehebund trat, verfallte der Todesstrafe. Diese Auffassung hatte ohne Zweifel R. Ismael im Sinne: ואחרון את אחת מהן (Sifra Kedofsch. 10, 15 f 92^c₁₃). Die bab. Gemara erkennt diesen einfachen Sinn, und läßt R. Ism. an das griech. ἕν denken (Sanh. 76 b)! — Dem gramm. Wortsinne viel weniger entsprechend erklärt R. Akiba das ואחרון für eine Apposition: ואחרון עד שימות שניהן, (Sifra das.), was wohl nichts Anderes sagen will: als daß die Strafe nur dann angewendet werde, wenn beide, Mutter und Tochter, am Leben sind. Die bab. Gem. hat hier aber die Leseart: ואחרון את אחת מהן, und schiebt R. Ak. den Sinn unter, als ob in dem fraglichen Bibelverse von zwei verpönten Ehen, d. i. von der Ehelichung der Schwiegermutter und der Mutter derselben die Rede wäre! Raba faßt die Worte R. A.'s in unfrem Sinne auf, und scheint die Leseart des Sifra vor sich gehabt zu haben. Bunfen überfetzt ואחרון »und die beiden,« womit das Bibelwort nicht treu wiedergegeben ist, wohl aber der einfache Sinn ausgedrückt scheint. Die Verantwortlichkeit auch des ersten Weibes ist insofern begreiflich, als daselbe in der verpönten Ehe verharret. Daran dachten wohl die Targumim und die Septuaginta.

In Rücksicht auf die hieher gehörige bereits angeführte Mischna Sanh. 9, 1. verdient bemerkt zu werden, daß die Schlussworte derselben: חסירו ואם חסירו ואם חסירו sich nur in d. bab., nicht aber in der jer. Gemara finden. Die Art und Weise, wie erstere die mischnischen Worte ואם חסירו preßt, um in denselben »die Schwiegermutter und deren Mutter« zu finden, sind für die gemaristische Mischna-Hermeneutik sehr charakteristisch; in welchem Maße die Emphasis übertrieben wurde, geht daraus hervor, daß Raba infolge derselben die Mischna fogar corrigirt (Sanh. 75 a.)!

¹) Jebam. 2, 4. S. oben Band I 433.

²) Die beiden Gemaren suchen für die Schnijoth Anhaltspunkte in der Schrift. Merkwürdigerweise nehmen sie d. W. האל 3 M. 18, 27 nicht

Babylonier R. Chijja ben Abba, den Freund R. Jehudas des Heiligen¹⁾).

Die Stiefmutter der Gattin wird in der babylonischen Gemara zu den erlaubten, in der jerusalemischen zu den verbotenen Graden gezählt. Die spanischen Juden erklärten sich für die Bestimmung der erstern, die Frankogermanen für die der letztern. Die Praxis blieb jedoch auch bei den deutschen Juden schwankend. Der mährische Landesrabbiner Mendl Krochmal erklärte (1648) den in Rede stehenden Grad nicht für absolut verboten, und gestattete den bezüglichen Ehegenossen, die bereits geschlossene eheliche Gemeinschaft fortzusetzen. Bemerkenswerth ist es, daß die Entscheidung auf rabbinischem Standpunkte zum Theil von einer chronologischen Datenbestimmung abhängt. Die Toßafisten meinen nämlich, die Beschränkung der jerusalemischen Gemara stamme aus späterer Zeit, wo die Babylonier ebenfalls in dieselbe willigten, sie habe daher Gesetzeskraft; Ezechiel Landau erhebt aber gegen diese Zeitbestimmung gegründete Bedenken²⁾. Der Wahrheit am nächsten kommt wohl die Annahme, daß das palästinenfische Verbot nicht nach Persien gedungen sei.

In Ungarn waren die jüdischen Ehehindernisse der Verwandtschaft und Schwägerschaft von 1833 bis 1835 Gegenstand behördlicher Verhandlung. Der preßburger Rabbiner Moses Sofer war nämlich 1833 bei der ungarischen Hofkanzlei bittlich eingeschritten, um den Rabbinen und jüdischen Gemeindevorständen die obrigkeitliche Assistentz zur Befrafung der Uebertreter des Religionsgesetzes zu erwirken. R. Moses schilderte die religiösen Zustände der ungarischen Juden in sehr grellen Farben, und unterließ nicht zu erwähnen, daß selbst eine blutschänderische Ehe vorgekommen sei. Hierauf erfolgte folgendes Hofkanzlei-Intimat.

8862/1002. Vermöge der durch die kön. ung. Statt-

als pron. demonstrativum, was es offenbar ist, sondern als Bezeichnung der Stärke: קצת=חזק!! Ber. r. 64. 3 faßt 1 M. 26, 3 ebenso auf, und beruft sich wie Jebam. 21 a auf Ezech. 17, 13.!

¹⁾ Jebam. 22 a.

²⁾ Jebam. 21 a. Toß. יסודי Cemach Cedek 40. N. Bihuda I. 2, 26.

halterei in der am 19. Febr. l. J. Nr. 3346 anher erstatteten Repräsentation vorgetragenen Beweggründe, sind die Circular-Verordnungen, welche der preßburger Judengemeinde-Ober-rabbiner Moyfes Schreiber zu dem Ende, daß die Uebertretungen der mosaischen Gesetze und Religionsgebräuche auf das Wirksamste verhindert werden, an alle Landesgerichtsbarkeiten abzufenden gebeten, um so mehr zu unterlassen, weil es ohnedies zu jeder Zeit zu den Rechten und Pflichten der Vorsteher und Vorgesetzten der jüdischen Gemeinden gehörte, verwegene Uebertretungen des mosaischen Gesetzes auf dem ihnen zukommenden Wege zu verhindern, die Befolgung der Gebote derselben zu verwirklichen, ja sogar nach Erforderniß der Umstände die Uebertretungen mit disciplinarischen Strafen zu ahnden; wo aber derlei Thaten mit einem Verbrechen oder öffentlichem Ärgerniß verbunden wären oder gar die öffentliche Ruhe störend, die Sicherheit der Mitbürger mit Gefahr bedrohen dürften, da ist die Abhilfe und gesetzliche Bestrafung zuerst zwar von der betreffenden Behörde, wofern aber diese die angesuchte Assistenz verlagen würde, nebst spezifischer Angabe der bezüglichen Uebertretungen des mosaischen Gesetzes und der Verweigerung der von der Behörde abverlangten Hilfe, auch von den höheren Dikasterien zu erbeten. Dem oben berührten Rabbiner aber, dessen Bittgesuch hiemit rückgeendet wird, ist mittels Indorfat von Seite dieser königlichen Statthalterei zu erklären, daß nachdem er in diesem Bittgesuche in allgemeinen Ausdrücken auch solch einen Fall erwähnt; welcher mit dem Verbrechen der Blutschändung verbunden ist, folglich nicht unbeftraft gelassen werden kann, der Bittsteller diesen Fall der königlichen Statthalterei je eher mit Angabe aller Umstände und Personen aufs genaueste vorzulegen haben wird, damit nach dem Einlaufen dieser Angaben und zuerst zwar eine ämtliche Untersuchung dieses Gegenstandes, dann aber nach Befund der Sache auch eine gesetzliche öffentliche Bestrafung angewendet werden könne. Uebrigens muß das Resultat gegenwärtiger Anordnung auf jeden Fall zur allerhöchsten Kenntniß gebracht werden. Gegeben in Wien, am 18. Juli 1833.

Bei näherer Untersuchung ergab sich, daß R. Moses bei seiner

Berufung auf eine blutschänderische Ehe einen Kohen im borsoder Komitate im Sinne hatte, dessen Weib von ihrem ersten Gatten geschieden worden war. Die Behörde fühlte sich nicht⁷³ veranlaßt, die betreffende Ehe aufzulösen. Doch wurden die Rabbinen der größeren Gemeinden von der ungarischen Statthalterei aufgefordert, jüdische Ehehindernisse der Verwandtschaft und Schwägerschaft genau namhaft zu machen¹⁾.

Das die rabbinische Deductions-methode perfisilirende Raifonnement, vermittelt dessen ein Zeitgenosse R. Gamaliel's II. jede eheliche Verbindung als verboten darstellte, sei schließlich noch als Kuriosum erwähnt²⁾.

10. EHEHINDERNISSE AUS KEUSCHHEITS GRÜNDEN.

93

Die hiehergehörigen Gesetze und Bestimmungen fließen aus der Anordnung des Ordale: 4 M. 5, 11—31. Es ist dies das einzige Ordale, welches die Thora kennt. Die erste speculative Erklärung desselben giebt Philo; seine Worte lauten wie folgt:

»Während die beim Ehebruche Ergriffenen oder die desselben Ueberführten die gesetzliche Strafe trifft, unterzieht das Gesetz die des Ehebruches verdächtigten Frauen dem Urtheile der Natur, nicht dem der Menschen, weil der Mensch nur das Offenbare, Gott aber, der allein die Seelen durchschaut, auch das Verborgene erkennt. Es schreibt daher dem eifersüchtigen Ehemanne Folgendes vor: An einem dem Weibe früher angezeigten Tage gehe mit demselben nach der heiligen Haupt-

1) Das hierauf bezügl. RGA R. Moses Sofer's ist im Chatham Sofer (E. ha-Efer I 37) abgedruckt.

2) Derech Erec I. שאלה שאל רבי יוסי בן חרמי איש טבריה את ר"ג: מה אשה? שאלו שאלו כה אמי, אסור ככה אשה איש שאני אסור בה אינו דין שאדור אסור ככה . . . ונדברו ר"ג . . . Dafs das »Rabbi« vor Joße zu streichen ist, unterliegt keinem Zweifel. Ein. R. Joße b. Taddäus hat nicht existirt; auch würde sich ein Tannaite keinen solchen Scherz erlauben haben. Den Zunamen Taddaios führte bekanntlich Judas, der Apostel. Wahrscheinlich war auch der J. b. T., der R. Gam. durch seinen Trugschluß in die Enge trieb, ein Judenthum. Vgl. oben Band II 35.

stadt, und nachdem ihr dafelbst vor den Richtern erschienen seid, entdecke deinen Verdacht, nicht als Verleumder oder Verfolger, um durchaus Recht zu haben, sondern als gewissenhafter Erforscher der Wahrheit, ohne sophistifchen Kniff. Die Frau hingegen, welche in doppelter Gefahr schwebt, in der des Todes und der noch größern Gefahr der Schande, erwäge selbst die Sache: ist sie unschuldig, so möge sie sich guten Muthes rechtfertigen, klagt sie aber ihr eigenes Gewissen an, so ziehe sie es vor, ihren Fehltritt mit Scham zu bedecken, als hartnäckig auf ihrer Unschuld zu bestehen. Kann der Streit nicht geschlichtet werden, und siegt keine Partei, so begeben sich beide Ehegenossen in das Heiligthum. Hier spricht der Gatte, dem Altare gegenüber stehend, vor dem Priester jener Zeit seinen Verdacht aus, und opfert zugleich Gerstenmehl für sein Weib, um an den Tag zu legen, daß er die Keuschheit seiner Gattin nicht aus Uebermuth, sondern aus richtiger Erkenntniß und begründetem Zweifel verdächtigt habe. Der Priester nimmt mit ausgestreckter Hand die Kopfbedeckung des Weibes herab, damit dasselbe mit unverhültem Haupte und ohne Zeichen der Schamhaftigkeit ihr Urtheil empfangen, wie dies bei Verhandlungen über Criminalverbrechen zu geschehen pflegt. Die bei anderen Opfern übliche Zugabe von Oel und Weihrauch unterbleibt, weil hier nicht Fröhliche, sondern Traurige den göttlichen Dienst verrichten. Die Gerste wurde vielleicht deshalb gewählt, weil der Gebrauch dieser Getreideart ein doppelter ist, indem dieselbe bald Thieren, bald Menschen zur Nahrung dient. Durch dieses Symbol wird also angedeutet, daß die Ehebrecherin sich nicht vom Thiere unterscheidet, und nur die Keusche ein eigentlich menschliches Leben führt. Ferner befiehlt das Gesetz, daß der Priester ein irdenes Gefäß mit reinem Wasser, das aus einer lebendigen Quelle geschöpft wurde, fülle, und in dasselbe Staub mische, den er auf dem Boden des Heiligthums gesammelt. Dadurch soll nach meinem Dafürhalten die Erforschung der Wahrheit bildlich dargestellt werden. Das zerbrechliche irdene Gefäß entspricht der Ehebrecherin, deren Tod als Strafe der verletzten ehelichen Treue wünschenswerth ist; Erde und Wasser sind

gleichsam Zeugen der Unschuld, indem beide die Ursache der Entstehung, des Wachsthumes und der Vollendung aller Dinge sind. Nicht ohne Grund soll das Wasser rein und lebendig sein, denn das schuldlose Weib ist rein und verdient zu leben; heilig⁹⁴ sei der Staub, indem er dem Boden des Tempels entnommen wird, denn heilig ist das Weib durch seine Keuschheit. Nachdem der Trank bereitet ist, tritt das Weib, wie bereits erwähnt, unbedeckten Hauptes, das Mehl darbringend heran; ihr gegenüber steht der Priester das mit Wasser gefüllte Gefäß haltend, und richtet folgende Worte an sie: »Hast du die ehelichen Rechte nicht verletzt, und bist du mit keinem Manne in eine das Gesetz verhöhrende Beziehung getreten, so sei unschuldig und straflos. Hast du dich aber, das Recht deines Gatten hintansetzend, eitler Wollust hingegeben, so wisse, daß du allen Verwünschungen anheimfällst, deren Folgen sich an deinem Leibe zeigen werden. So nimm nun den Trank der Entscheidung, welcher Verborgenes und Geheimes entdecken und an's Tageslicht bringen wird.« Diese zugleich auf ein Blättchen geschriebenen Worte löscht er in das irdene Gefäß ab, und reicht nun das Wasser dem Weibe zum Trunke. Dieses entfernt sich, nachdem es getrunken, den Lohn der Keuschheit oder die höchste Strafe der Zügellosigkeit erwartend. Denn wurde sie verleumdet, so darf sie auf Empfängniß und Geburt hoffen, und sich jeder Sorge wegen Unfruchtbarkeit ent schlagen. War sie aber nicht schuldlos, so wird sie von Geschwülsten und Geschwüren des Bauches überfallen, und von furchtbaren Schmerzen der Gebärmutter gequält werden, welche sie nicht in geziemender ehelicher Reinheit erhalten wollte. So sehr sorgt das Gesetz für die Reinheit der Ehe, daß es selbst gesetzlich verbundenen Ehegenossen die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft verbietet, so lange sie nicht von jedem Verdacht gereinigt sind, damit sie sich desto gewissenhafter vor dem Verbrechen des Ehebruches hüten sollen¹⁾.« Philo's griechische Anschauungen offenbaren sich in der gerichtlichen Verhandlung, welche er dem Akte im Heiligthume vorangehen läßt. Die Frucht seiner alexandrinischen Philosophie

1) De specialibus legibus 785 f.

ist die Symbolisirung aller mit dem Ordale verbundenen Einzelheiten; die mildernde Motivirung des Opfers steht jedoch mit dem Schrifttexte (5, 14) fast in diametralem Widerspruche. Das »reine und lebendige Wasser«, das ihm ebenfalls Sinnbild ist, verdankt er der Septuaginta Vers 17, im hebräischen Texte ist von heiligem Wasser die Rede. Frankel bezeichnet diese Uebersetzung der Septuaginta als »flüchtige, ungenaue Auffassung,« vergißt aber, daß diese Auffassung im Wesentlichen von einer der größten Koryphäen der Halacha getheilt wird¹⁾.

Josephus stellt das Gesetz auf folgende Weise dar: »Wenn Jemand sein Weib des Ehebruchs verdächtigte, so brachte er ein Assaron Gerstenmehl dar und legte eine Handvoll davon auf den Altar, das Uebrige wurde dem Priester zur Speise überlassen. Hierauf stellte einer der Priester das Weib an das Thor, welches gegen den Tempel gerichtet ist, zog ihr den Schleier vom Haupte, schrieb den Namen Gottes auf ein Pergament, ließ sie schwören, daß sie ihrem Manne nicht treulos gewesen, und daß, wofern sie die Ehe gebrochen, ihr rechter Schenkel verrenkt werden und ihr Leib sich aufblähen solle, so daß sie davon sterbe. Wenn aber der Mann aus allzugroßer Liebe eiferfüchtig sei, und sie ohne Grund verdächtigt habe, solle sie im zehnten Monate darauf einen Sohn gebären. Wenn sie nun diesen Eid geleistet hat, soll der Priester den Namen von dem Pergamente auslöschen, in eine Schale mischen, Staub von der Erde im Tempel nehmen, diesen in die Schale werfen, und dann dem Weibe zu trinken geben. Ist nun das Weib ungerechterweise angeklagt worden, so wird sie schwanger, und bringt zur rechten Zeit einen Sohn zur Welt; hat sie dagegen die eheliche Treue wirklich gebrochen, und Gott fälschlich zum Zeugen angerufen, so fällt ihr Schenkel heraus, ihr Leib füllt sich mit Wasser und sie stirbt eines schmachvollen Todes²⁾.« Philo und Josephus behandeln das Ordale archäologisch, im Talmud wird dasselbe casuistisch behandelt. Die erste Discussion darüber fällt in den Anfang des zweiten, die letzte in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts. Die Dis-

¹⁾ Ueber den Einfluß der paläst. Exegese auf die alexand. Hermeneutik S. 178. Sota 15 b. Zebach. 22 b.

²⁾ Antt. III. 11, 6.

cussionen sind in den ersten sechs Abschnitten des talmudischen Tractates Sota enthalten. Die Freiheit, welche hier der Reflexion gestattet wird, setzt wirklich in Erstaunen. Nach dem Wortlaute der Thora erfolgt die Strafe der schuldigen Frau unbedingt, womit die Relation des Philo und Josephus vollkommen übereinstimmt. Die Mischna hingegen statuiert Ausnahmen: »Wenn sie (die Schuldige) ein sonstiges religiöses Verdienst hat, so suspendirt dieses die Wirkung auf ein Jahr. Es giebt ein Verdienst, welches die Wirkung auf ein Jahr, eines, welches die Wirkung auf zwei, ein anderes, welches sie auf drei Jahre suspendirt.« Nach der Barajtha und dem Sifre ist von drei, neun und zwölf Monaten die Rede. Nur der rigorose R. Simon b. Jochaj widerspricht dieser Theorie und erklärt offen: Kein Verdienst ist im Stande, die Folgen des Fluchwassers zu suspendiren: denn wäre dies der Fall, so würde das Ordale die abschreckende Kraft verlieren, und die gekränkte Ehre gutgeleiteter Frauen nicht rehabilitiren. R. Jehuda I. meint vermittelnd, daß bei sonstigen Verdiensten die plötzliche Wirkung des Trankes zwar ausbleibe, dafür aber ein chronisches, endlich den Tod herbeiführendes Leiden eintrete: eine Distinction, welche schwerlich ein anderes Motiv hatte, als die Ehrenrettung des Grundsatzes von der Wirksamkeit der Verdienste, dessen höheres Alter aus dem Umstande hervorleuchtet, daß die Lehrer der vorhadrianischen Zeit schon Nutzanwendungen daraus ziehen. So Simon b. Azzaj: »Auch das weibliche Geschlecht muß in der Thora unterrichtet werden, damit das der Untreue verdächtige Weib die mildernde Wirkung anderweitiger Verdienste kenne, und die Macht des kritischen Trankes auch dort nicht leugne, wo trotz des eigenen Schuldbewußtseins der vernichtende Erfolg nicht augen-⁹⁵ blicklich eintritt.« R. Eliezer b. Hyrkanos erklärt dagegen, daß der fragliche Unterricht gerade der Coquetterie Vorschub leiste. Gelehrte Weiber waren ihm daher eine unliebsame Erscheinung, und er wies die theologische Frage einer Matrone mit der Bemerkung zurück, daß die Wissenschaft der Weiber sich auf die Spindel zu beschränken habe: eine Bemerkung, welche R. Abraham Gumbinner auf die Mutter des leemberger

Rabbiners Falk Kohn (gest. um 1620) anwendete, indem er eine die Lichter-Benediction betreffende Unterscheidung derselben für ungegründet erklärte. Die Gesetzeslehrerin fand jedoch an R. Ezechiel Landau einen ritterlichen Vertheidiger ¹⁾.

Noch entscheidenderer Einfluß als den anderweitigen Verdiensten des Weibes wurde den etwaigen Fehltritten des Gatten zugeschrieben. War das Vorleben des letztern nicht rein und makellos, so hatte derselbe kein Recht, die Wirksamkeit des kritischen Trankes zu erwarten. In so ausgedehntem Sinne faßt mindestens Maimonides den bezüglichen talmudischen Ausspruch auf: eine Auffassung, welche mit der in manchen neuere Gesetzgebungen aufgenommenen Compensation verwandt ist, derzufolge der Ehebruch aufhört, ein Scheidungsgrund zu sein, wenn auf dem klagenden Theile die gleiche Schuld lastet. Andere Talmudausleger wollen dem verdächtigten Weibe die Indemnität nur in dem Falle gesichert wissen, wenn ihr der Gatte, bevor er sie zum Priester führt, factisch seine Verzeihung angedeihen läßt, wofür die *condonatio tacita* der Rechtsgelehrten eine Analogie bietet. Nach einer andern talmudischen Version bleibt die Wirkung des Probewassers selbst dann aus, wenn der klagende Gatte sich selbst zwar nichts vorzuwerfen hat, gegen die Ausschreitungen seiner Kinder aber zu nachsichtig war. Ja, die von R. Jochanan b. Zakkaj bewerkstelligte gänzliche Aufhebung des Ordale wird auf die Sittenlosigkeit der Männer zurückgeführt. Nach dem Wortlaute der Mifchna waren es die Worte des Propheten Hosea (4, 14), mit welchen R. Jochanan seine Reform legitimirte. Nun ist zwar nicht zu leugnen, daß in diesen Worten wirklich der Gedanke der Compensation ausgesprochen ist; daraus erklärt sich aber noch immer nicht die gänzliche Abschaffung des Probewassers. Man sollte vielmehr glauben, daß die Wirksamkeit desselben entartete Weiber, die Wirkungslosigkeit hingegen entartete Männer zur Raifon gebracht hätte! Und da jedenfalls eine außerordentliche Kühnheit dazu gehört, ein Gesetz, daß die Thora mit so vieler Ausführlichkeit behandelt, auf Grundlage

¹⁾ Sota 3, 4. 5. und d. beiden Gem. daf. Sifre I 8. Joma 66 b. M. Abr. 263, 12. und Dagul me-Rebaba daf.

eines ganz allgemein gehaltenen prophetischen Ausspruches zu suspendiren; so dürfte die Vermuthung nicht ungegründet erscheinen, daß R. Jochanan zunächst die veränderten Kulturverhältnisse im Auge gehabt habe, indem er das alte Ordale aufhob. Die angeführten prophetischen Worte mochte er als einen willkommenen Anhaltspunkt benützt haben, um seine kühne Reform durch ein Schriftwort zu legitimiren. Der Eingriff in das Gesetz bleibt im Wesentlichen derselbe, er möge durch die veränderten Sitten und Anschauungen, oder durch einen nichtpentateuchischen prophetischen Ausspruch gerechtfertigt werden¹⁾. Hillel hatte in Rücksicht auf die veränderten Handels- und Creditverhältnisse die Wirkung des Erlassjahres von dem Belieben der Gläubiger abhängig gemacht; R. Jochanan b. Zakkaj, sein Schüler, fand es angemessen, auf dem Gebiete des Familienlebens den veränderten Verhältnissen Rechnung zu tragen. Diese Auffassung widerspricht allerdings den klaren Worten der Mischna, allein diese Worte stehen mit einem andern, die Zucht und Sitte jener Zeiten preisenden Berichte im Widerspruch, nach welchem das in der Mischna enthaltene Motiv grundlos ist, und fast einer Verleumdung vergangener Geschlechter gleichkommt²⁾. Solchergestalt wird es noch immer der Erwägung bedürfen, ob der Reform R. Jochanans nicht das bezeichnete tiefer liegende Motiv zu Grunde liege.

Wie die talmudische Casuistik den Rigorismus der Thora mildert, indem sie theils durch anderweitige Verdienste des verdächtigten Weibes eine Suspension der augenblicklichen Todesstrafe eintreten läßt, theils dem sittlichen Verhalten des klagenden Gatten mehr oder minder entscheidenden Einfluß zuschreibt; so schärft sie andererseits den Rigorismus dadurch, daß sie den Reinigungseid nicht auf den speciellen Fall, dessen die Geklagte verdächtig wird, sondern auf ihr ganzes eheliches Vor- und Nachleben ausdehnt: »Wenn sie zwanzig Jahre nach der Anwendung des Ordale fällt, so bewährt das Probewasser

1) T. Sota XIV, 320¹¹ Sota 28 a. 47 b. Rozanes zu H. Sota 2, 8. Richter, Jahrbücher, 1837, Hft. 2 S. 144. Gesterding, Ausbeute von Nachforschungen über verschiedene Rechtsmaterien, 374.

2) J. Joma¹, 1. f. 38⁶⁰ der Ausspruch R. Jochanans über den Untergang des ersten Tempels babli daf. 9 b.

noch immer seine tödtende Gewalt¹⁾. Davon ist in der Bibel natürlich keine Spur; da aber der Combinationseid (כלל שבעה) den Gefetzeslehrern sehr geläufig war, so übertrugen sie denselben auch auf den ehelichen Reinigungseid. Sie reden daher auch von den Grenzen, innerhalb welcher der klagende Gatte in Betreff des Reinigungseides transagirt (מתן). Nichtsdestoweniger wurde in der Folge das Verhältniß umgekehrt, und die Zulässigkeit von Nebeneiden überhaupt auf das Verfahren bei dem ehelichen Reinigungseide zurückgeführt, welches man durch die Wiederholung des Amen in der Thora selbst vorgezeichnet fand. Maimonides war der erste und letzte Casuist, der die Herleitung des Combinationseides von dem ehelichen Reinigungseide der Vergessenheit preisgeben wollte²⁾.

Auf den Mitschuldigen des angeklagten Weibes nimmt die Schrift gar keine Rücksicht. Der talmudischen Casuistik mußte sich aber die Frage aufdringen, welche Strafe diesen treffe, und man muß bekennen, daß das Gerechtigkeitsgefühl⁹⁶ die Antwort dictirte: Das Ordale, welches das Weib vernichtet, vernichtet auch ihren Buhlen; der Todesart, welcher sie erliegt, muß auch er erliegen; die Stunde ihres Todes ist auch seine Todesstunde! — Dieses Urtheil wird aus 4 M. 5, 22 hergeleitet, indem die Worte: »daß der Leib anschwelle und die Hüfte schwinde« nicht, wie es der natürliche Schriftsinn forderte, auf das Weib, sondern auf den mitschuldigen Mann bezogen werden. Der Urheber dieser Auslegung ist R. Joše der Galiläer, welcher von Geiger als Gegner der künstlichen

1) Sota 2, 6. T. Sota II. 294₁₄ und d. Gem. daf. Targ. Jerusch. 4 M. 5, 22.

2) Sifre I 15, 5 b. j Sota 2, 5 f. 18_{b9} Kidd. 27 b. 28 a. Daß die Ausdehnung des Reinigungseides nur auf Verlangen des klagenden Gatten erfolge, sagt Maim. ausdrücklich: כלל שבעה וי. H. Sota 4, 17. Trotz der vorgeblichen anhaltenden Wirkung des Waffers ist daher dennoch eine mehrmalige Wiederholung des Ordale (daf. 1, 12) denkbar, wenn nämlich der Gatte bei der vorhergegangenen Probe auf die Leistung der Nebeneide verzichtete (Jof. Trani II. 105). Andere sind jedoch der Meinung, daß die Ausdehnung des Reinigungseides von dem Priester urgirt werde, wenn sie von dem Gatten auch nicht gefordert wird: so R. Ascher b. Jechiel Schebuoth 7, 18 und Ritba zu Kidd. 27 b.

Schriftdeutung R. Akiba's gefeiert wird! Wie wurde aber die über den Ehebrecher verhängte Strafe vollzogen? Auf eine noch wunderbarere Weise als an dem Weibe, indem er mit dem Fluchwasser in gar keine Berührung kam. Dafs »nach den Talmudisten es auch Männer hatten trinken müssen¹⁾«, ist ein Irrthum; in den Quellen ist davon gar keine Spur²⁾. Dagegen hat die Belohnung der unschuldig befundenen Angeklagten, von welcher schon Josephus spricht, biblischen Grund: charakteristisch sind aber auch hier die Specialitäten der talmudischen Casuistik! Indem wir in Betreff dieser Specialitäten auf die Quellen verweisen, bemerken wir nur, dafs in der babylonischen Gemara über die Urheber derselben sich widersprechende Nachrichten vorliegen, und dafs Maimonides nicht umhin konnte, einige talmudische Verheißungen fallen zu lassen³⁾.

Besondere Beachtung verdienen die Vorschriften über die Eifersucht des Ehemannes. Die Discussion hierüber geht in die hadrianische Zeit zurück: R. Ismael nimmt die Worte der Thora ועבר עלי רוח קנאה (4 M. 5, 14) in hypothetischem, R. Akiba in justivem Sinne. Andere Lehrer erklären die Eifersucht für verwerflich, ja für Anstiftung eines Dämons, der in den Gatten gefahren⁴⁾. Die Verdammung der Eifersucht ist umso merkwürdiger, als dieselbe, wie aus den Sprüchen (6, 27—35) zu ersehen ist, gerade im Oriente einen hohen Grad von Heftigkeit zu erlangen pflegt. In der Zeit Chardin's (gest. 1713) war es in Persien gefährlich, das Weib eines Vornehmen auch nur in der Ferne zu sehen; wem dies wiederfuhr, mußte auf die größten Unannehmlichkeiten gefaßt sein. Die von einem Gewitter überraschte Königin wollte in dem Dorfe, wohin sie sich geflüchtet hatte, Niemand aufnehmen, um kein Unglück über sich herauf zu

1) Winer RWB I 300 Anm. 2, der auf Protevang. Jacobi 15 (Tischendorf ed 2. p. 28) verweist und sich auf die mißverständene Stelle Sota 5, 1 beruft.

2) Sota 5, 1. und d. Gem. daf. Sifre I 15.

3) T. Sota II 295; Sifre I 19. Ber. 31 b. Sota 26 a. Maim. H. Sota 3, 22.

4) Sifre I 7, 4 a. j. Sota 1, 1. wo statt Akiba Eliezer steht. b. Sota 2 a. 3 a.

beschwören. Im Talmud findet sich in dieser Beziehung eine merkwürdige Classification der Ehemänner; sie rührt von R. Meir her, dessen Gattin geistreich und gelehrt, aber nicht so stark war, wie sie selber wähnte¹⁾, und lautet wie folgt: »Dem einen widerstrebt der Trunk, in den eine Fliege gefallen; ein Anderer leert den Becher, nachdem er die Fliege entfernt; ein Dritter verzehrt auch die Fliege. So ist auch die Empfindlichkeit der Ehemänner verschieden²⁾. Zu halachischer Geltung wurde die Anschauung R. Akiba's erhoben, und Maimonides faßt das hierüber in den Quellen Enthaltene in folgende Worte zusammen: »Die Schriftgelehrten gebieten den Kindern Israel's, daß sie ihre Weiber vor sträflichem Umgange warnen sollen, denn es steht geschrieben: und er sei eifersüchtig gegen seine Frau (4 M. 5, 14). Wer dies thut, ist von einem lauteren Geiste erfüllt. Der Mann warne aber nicht im Scherze, nicht in einem eitlem Gespräche, nicht auf leichtsinnige Weise, nicht im Streite und nicht um sie zu ängstigen, zunächst auch nicht vor Zeugen, sondern unter vier Augen, in Sanftmuth, auf eine lautere belehrende Weise, um sie auf gerader Bahn zu leiten und jedes Straucheln zu verhüten. Und wer sich um sein Weib, seine Kinder und sein Hausgefinde nicht kümmert, über den Lebenswandel derselben nicht unablässig wacht, um sich zu überzeugen, daß sie vollkommen frei sind von Schuld und Fehl, der sündigt, denn es heißt Job 5, 24: Wenn du weißt, daß vollkommen ist dein Zelt, und wenn du überwachst deine Wohnung, so sündigst du nicht³⁾. Die Warnung, welche dem Reinigungseide vorangehen mußte, hatte nur dann gesetzliche Folgen, wenn sie vor Zeugen geschah; es stand aber dem Gatten frei, diese Folgen nicht eintreten zu lassen: eine Lizenz, welche demselben von manchen Gesetzeslehrern auch in dem Falle eingeräumt wird, wo die Begegnung, vor der er gewarnt, wirklich stattgefunden hat⁴⁾.

Wenn die Angeklagte vor Ablegung des Reinigungseides

1) Aboda Zara 18 b. Rafchi.

2) T. Sota V 302₂ Gitt. 90 a. Sota 1, 7 f. 17 a₃₉ Bam. r. 9, 12 Romm.

3) H. Sota 4, 18. 19. f. Keßef Mischne daf.

4) Sota 25 a. Bam. r. 9. Maim. H. Sota 1, 7.

ihre Schuld gestand, so entließ sie der Gatte und sie verlor jeden Anspruch auf die Kethuba. Nach Ansicht der Karäer wurde sie infolge ihres Geständnisses zum Tode verurtheilt¹⁾.

Höchst auffallend sind die Bestimmungen, nach welchen der Reinigungseid nicht angewendet wird, wenn einer der Ehegenossen blind, lahm, taub oder stumm ist, oder wenn einem derselben die Hand amputirt wurde. Diese Ausnahmen werden, wie sich leicht denken läßt, nicht aus der Natur der Sache, sondern vermittelt einer die Grenzen einer gefundenen Hermeneutik überschreitenden emphatischen Deutung aus einigen Ausdrücken des Gesetzes deducirt²⁾, wie denn ähnliche Deductionen auch sonst vorkommen³⁾. Eine unwissenschaftliche Polemik macht derlei Deutungen zum Gegenstande des Spottes, und eine unwissenschaftliche Apologetik wird dadurch in Verlegenheit gesetzt. Die kritische Betrachtung begnügt sich hier zu constatiren, daß die in Rede stehenden Deuteleien in dem palästinensischen Talmud nicht vorkommen und ihren Ursprung einzelnen persischen Lehrern verdanken; daß dieselben zu einer Zeit entstanden sind, wo der eheliche Reinigungseid seit Jahrhunderten nicht mehr in Uebung war, so daß die absurden Consequenzen der fraglichen Deutung sich leicht der Beachtung entzogen; und daß endlich das Pressen der Worte oder die falschen Emphasen auch bei unkritischen christlichen Schriftauslegern sehr einheimisch waren.

Die Ordnung, nach welcher das Ordale vorgenommen wurde, ist in der Mischna auf eine Weise angegeben, welche mit der in der Thora vorgeschriebenen Ordnung nicht ganz übereinstimmt. Ein Tosafist bemerkt hierüber: »Ich weiß nicht, warum der Tanna die Ordnung verändert hat, und ob die Ordnung der Schrift oder die des Tanna maßgebend sei!« Maimonides hält sich merkwürdigerweise weder an jene noch an diese Reihenfolge, und geht seinen eigenen Weg⁴⁾. Das Opfern der

1) Sota 1, 5. Mibchar und Kether Thora 4 M. 5, 17.

2) Sota 27 a.

3) Sanh. 45 b.

4) Sota 14 a. Toß. רמב"ם Rozanes im Mischna le-Melech Sota 3, 1.

Gerste wird auch in der Mischna symbolisch gedeutet; abweichend von Philo wird hier die Gerste nur als Viehfutter betrachtet¹⁾, wobei unbeachtet blieb, daß der Ueberrest des geopfert (Gerstenmehls vom Priester verzehrt wurde²⁾!

11. DIE MISCHEHE.

Die Bezeichnung »gemischte Ehe oder Mischehe³⁾« (*matrimonium mixtum*) wurde nach dem Sprachgebrauche der frühern Zeit auf die Ehe zwischen Personen verschiedener christlicher Religionsbekenntnisse beschränkt. Die Mischehe in diesem Sinne war noch in neuerer Zeit in manchen Staaten Europa's Gegenstand heftiger Discussionen und noch heftigerer Kämpfe und Reibungen zwischen der staatlichen und kirchlichen Gewalt. Die Theologen der verschiedenen christlichen Kirchen vermochten sich bis zur Stunde nicht darüber zu einigen, ob die Eingehung einer Mischehe von religiösem und kirchlichem Standpunkte zu billigen, unter welchen Formen eine solche Ehe zu schließen, und wie es mit der religiösen Erziehung der daraus hervorgehenden Kinder zu halten sei. Ja nicht einmal der Rechtsbestand, die juridische Giltigkeit der Mischehe wird von allen christlichen Kirchen anerkannt. Ungetheilte Uebereinstimmung herrschte bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts nur in Betreff der Unzulässigkeit und Ungiltigkeit der Ehe zwischen Christen und Juden. Da jedoch diese Uebereinstimmung auch der bürgerlichen Legislaturen ihren Ursprung lediglich der mittelalterlichen Unterordnung des Staates unter die Kirche zu verdanken hatte, so mußte sie natürlich desto stärker gelockert werden, je consequenter sich die bürgerliche

1) Sota 2, 1. T. Sota III. 296₂ Sifre I 8, 4 a.

2) Maim. H. Sota 3, 15.

3) Litteratur: Décisions doctrinales du Grand Sanhedrin, Paris 1812. 4, S. 26, 27. — Holdheim, Autonomie der Rabbinen. S. 115 — Protokolle der ersten Rabbinerversammlung S. 70–73. — Frankel, Zeitschrift I 287. — L. B. d. Orients V, 669. 809. — Fassel, Civilrecht I. §. 65 S. 41. — Frankel, Grundlinien S. 22.

Gesetzgebung mancher Staaten von der kirchlichen emancipirte. In einem großen Theile der civilisirten Welt legt das bürgerliche Gesetz der christlich-jüdischen Mischehe kein Hinderniß mehr in den Weg, und dort, wo dieses Hinderniß noch besteht, fehlt es nicht an Versuchen, es zu beseitigen. Welchen Standpunkt sollen nun die Juden, welchen Standpunkt soll namentlich die jüdische Theologie dieser so wichtigen Frage gegenüber einnehmen?

Unleugbar hat die neuere Ehegesetzgebung auch unter den Juden ihre Freunde und Wortführer. Ihr Raisonnement lautet ungefähr wie folgt: Wir geben zu, daß die gänzliche Ausschließung der Epigamie zwischen Christen und Juden der Erhaltung des jüdischen Stammes Vorschub geleistet hat. Allein es haben die Kirchenväter und Kirchenversammlungen, indem sie diese Scheidewand aufführten, und die Kaiser und Könige, indem sie dieselbe bestätigten, sich sicherlich ebensowenig von zärtlicher Fürsorge für die Erhaltung Israels leiten lassen, als sich die Zünfte hievon leiten ließen, indem sie durch Ausschließung der Juden von schweren, ungesund und lebensgefährlichen Beschäftigungen ein verhältnißmäßig stärkeres Wachsthum der jüdischen Bevölkerung fördern halfen¹⁾. Denkenden Juden kann es unmöglich entgehen, daß diejenige politische Partei, welche die Einführung der Civilehe und die davon unzertrennliche Zulassung der Mischehe in ihr Programm aufnimmt, zugleich der vollkommensten Gewissensfreiheit und der unbedingten Juden-Emancipation das Wort redet, während die Gegner jener eherechtlichen Neuerungen in der Regel auch rücksichtlich der bürgerlichen Stellung der Juden geneigter sind den Forderungen des Mittelalters, als denen der Gegenwart Rechnung zu tragen. Aengstlichere jüdische Gemüther werden sich ferner zu vergegenwärtigen haben, daß ein 196 der Mischehe günstiges bürgerliches Gesetz nur facultativen Charakter haben, und daher die Regungen und Mahnungen des religiösen Gewissens durchaus nicht beeinträchtigen kann; solche Regungen und Mahnungen sind bekanntlich auch christ-

1) Vgl. Wilhelm Schulz, Die Bewegung der Production 1843. S. 69.

lichen Kirchen in Bezug auf christliche Mischehen nicht fremd. Ist ja nicht von einem Eingriffe in das Gewissen, sondern im Gegentheile davon die Rede, daß der Staat in religiösen Fragen dem Gewissen seiner, von ihren Seelforgern unterwiesenen, Angehörigen das Recht der freien Selbstbestimmung nicht entziehe. Endlich dürfte selbst auf die jüdische Bevölkerung kaum ein nachtheiliger Einfluß ausgeübt werden, sobald das auf die Mischehe bezügliche Gesetz vom Geiste der Gerechtigkeit und der Parität in Betreff der Kindererziehung dictirt wird.

Die jüdische Theologie wird diese Rücklichten wohl nicht zu ignoriren, aber noch weniger als maßgebend anzuerkennen vermögen. Von ihr wird mit Recht ein quellengemäßes, wissenschaftlich begründetes, objectives Urtheil erwartet. Gänzlichliches Stillschweigen entspricht weder ihrer Aufgabe, noch ihrer Würde und es ist auffallend genug, daß ein auf Einführung der Civilehe bezügliches Votum eines Reichstags-Ausschusses in Wien von den jüdischen Theologen jenseits der Leitha ganz unbeachtet blieb. Oder sollte der Gegenstand von Seite der jüdischen Theologie bereits erschöpft worden sein? — Wer die hiehergehörige neuere Litteratur kennt, wird dies wohl schwerlich im Ernste behaupten wollen. Deutsche Rabbinen, und zwar die conservativen ebenso wie die reformistisch Gesinnten, ja selbst Rabbinerversammlungen behandelten die Frage mit oberflächlichem Dilettantismus, nachdem französische Rabbinen wenigstens über einen wesentlichen Punkt gründlichen Aufschluß gegeben hatten. Mancher conservative Theologe ist hier weiter gegangen, als er ohne Verletzung seiner Grundsätze gehen durfte, weil er den Quellen zu wenig Aufmerksamkeit widmete. In den Grundlinien Frankel's wird die Frage mit einigen flüchtigen Zeilen abgefertigt. Diese ungebührliche Vernachlässigung möge die Ausführlichkeit der folgenden Darstellung rechtfertigen. Auf die Aufmerksamkeit unserer geehrten Leser glauben wir umso zuversichtlicher rechnen zu dürfen, als sich in der Geschichte der jüdischen Anschauungen von der Mischehe und der Gesetze über dieselbe, deren Bearbeitung bisher nicht einmal versucht wurde, die wichtigsten Wendungen der jüdischen Religions-

geschichte und die verschiedenen Phasen der öffentlichen Meinung über Juden und Judenthum treu abgespiegelt finden.

Der weite Weg, den wir zurückzulegen haben, führt durch alle Zeiten und alle Länder. Die Anschauung und Tendenz, das Gesetz und die Gesetzesbefolgung der biblischen Welt fesseln unsere Aufmerksamkeit zunächst. Hierauf werden wir den Doctrinen der talmudischen Zeit und den ihrem Schoße entkeimten neuen mischehelichen Kategorieen unsere prüfende Betrachtung zuzuwenden haben, dabei aber die Stellung nicht übersehen dürfen, welche das consolidirte Christenthum zu unserer Frage einnahm. Damit sind wir jedoch noch immer nicht am Ziele unserer Wanderung. Den Spaltungen, welche das Auftreten des Islam auch unter den Juden in Vorderasien und Nordafrika hervorrief, folgten neue mischeheliche Fragen auf dem Fuße: Fragen, welche Jahrhunderte hindurch die jüdischen Gesetzeslehrer dreier Welttheile beschäftigten. Mittlerweile hatte auch der europäische Westen neue Elemente zu der Casuistik der Mischehe geliefert: die Scheinchristen oder Anußim, diese ambulanten Denkmale grausamen Gewissenszwanges und bitterer Verfolgung! Unter den neueren Secten sind es einzig und allein die Chasidäer, von denen unsere Frage nicht berührt wird, wogegen die stattgefundene Polemik in Betreff der Epigamie mit den Sabbathäern und den modernen Reformern sowohl wegen ihres Ursprunges und Verlaufes, als auch wegen der dabei betheiligten Theologen das lebhafteste Interesse erregen muß. Einen theilweisen Gegensatz zu dieser Polemik bilden die theologischen Urtheile über die christlich-jüdische Mischehe, die wir prüfend betrachten werden, bevor wir unserer eigenen Anschauung Wort und Ausdruck geben. Solchergestalt können wir unseren Lesern den Weg durch vielfach bereifte und beschriebene Gegenden nicht ersparen, weil sie sich sonst in denjenigen Gebieten nicht orientiren könnten, wo selbst kundige und umsichtige Reisende den rechten Weg verfehlt haben.

Die ältesten biblisch-historischen Erinnerungen reden unzweideutig von der Sorgfalt der Stammväter für die Erhaltung der Stammesreinheit. Es wird geflissentlich berichtet, daß Nachor die Milka, die Tochter seines Bruders Haran, zur Frau hatte, und daß Sara Abrahams Halbschwester war, um hervorzuheben, daß die Stammväter sich innerhalb ihrer Familie rein erhielten, und die Stammütter keinem fremden Volksstamme angehörten. Abraham beschwört seinen Hausverwalter, seinem Ilak kein Weib aus den Töchtern Kanaans zu wählen. Esau's Verbindung mit den Chittäerinnen verurfaht seinen Eltern Kummer und Gram; Jakob wird von seinem Vater nachdrücklich vor solchen Verbindungen gewarnt, und seine Söhne weisen die Verbindung mit dem Sichemiten Chamor als Schmach für ihre Familie zurück. Die Aufnahme Josef's in die Gemeinschaft der aegyptischen Priester gehörte mit zu seiner Standeserhöhung, so daß die Kunde davon das Nationalgefühl nicht verletzen konnte. Die ausdrückliche Erwähnung, daß Simon und Juda sich mit Kanaaniterinnen verehelichten, constatirt die ungetrübte Reinheit der übrigen Stämme; das von Juda abstammende davidische Königshaus hat nicht die Kanaaniterin zur Stammutter²⁾.

In diesen Erinnerungen wird man zunächst ein ethisches Moment zu erblicken geneigt sein, einen ebenso unüberwindlichen als gerechtfertigten Abscheu gegen die »Satzungen der Greuel« der kanaanitischen Volksstämme, vor denen die Thora so nachdrücklich warnt. Gewiß ist aber auch die Annahme nicht unberechtigt, daß das nationale Gefühl jede Verschwägerung mit fremden Stämmen perhorrescirte. Ganz auf dieselbe Weise wurzelte in den alten Hellenen tief die Maxime, daß der Adel des Geblütes nicht außerhalb der Familie — später

1) S. Geiger, Urfschrift 361, wo manches Hiehergehörige zusammenge stellt ist.

2) 1 M. 11, 27. 29. 20, 12. 24, 3. 4. 26, 34. 35. 27, 46. 28, 8. 34, 14. 38, 2. 41, 45. 46, 10. 2 M. 6, 15.

nicht außerhalb des Staates — mitgetheilt und vergeudet werden dürfe, sondern die Kraft des Bürgerthums geschlossen erhalten werden müsse. Es galt für eine Begünstigung, wenn ein hellenischer Staat einem andern die Ehegenossenschaft (epigamia) gestattete¹⁾. Auf eine gleiche Tendenz deutet das Gesetz hin, nach welchem bei den Römern eine gesetzmäßige Ehe (matrimonium, connubium, conjugium justum, im Gegensatz von contubernium, concubinatus) nur mit Bürgerinnen von gleicher Geburt stattfinden durfte. Der hohen Aristokratie ist die Sorgfalt für die Erhaltung der Reinheit des Blutes bis auf den heutigen Tag eine hochwichtige Standes- und Herzensangelegenheit. Die Agada hat die in Rede stehenden biblischen Erinnerungen auf mannigfaltige Weise modificirt, um den Inhalt derselben mit ihren eigenen Anschauungen in Einklang zu bringen. Abraham's Warnung gilt nicht der Wahl einer Kanaaniterin überhaupt, sondern der Wahl einer Tochter Mamre's, des frommen Freundes Abraham's. Die ²⁰⁴ Empfehlung der eigenen, götzendienerischen Familie geschieht im Geiste des Sprichwortes: »Heimischen Weizen, ob Lolch er auch ist, wolle zur Ausfaat benützen²⁾!« Der Bericht von der Gattenwahl Esau's wird mit folgender Anekdote begleitet: »In der Zeit R. Chijja's des Ältern erschienen zuerst Staare im h. Lande. Um über deren Reinheit entscheiden zu können, ließ R. Chijja beobachten, welche Vögel sich zu ihnen gesellen. Als man nun bemerkte, daß dies ägyptische Raben thaten, erklärte er die Staare für unrein: »Gleich und gleich gefellt sich gern!« — Isak's und Rebekka's Gram hat seinen Grund in den götzendienerischen Ausschreitungen Esau's und seiner Weiber³⁾. Die Sorgfalt für die Reinheit des Blutes tritt hier in den Hintergrund, um der Sorgfalt für die Reinheit des Glaubens Platz zu machen: eine Wendung, welche uns schon innerhalb der Grenzen der biblischen Zeit entgegengetreten

1) Wachsmuth, Hellenische Alterthümer 2. A. I. 170.

2) Ber. r. 59, 8. Romm. Aner und Eschkol werden wohl nur gelegentlich genannt; f. daf. 42 Ende.

3) Ber. r. 65, 3. (Chul. 65 a.)

des Indigenates oder des israelitischen Bürgerrechtes die Rede¹⁾; allein aus 1 Kön. 11, 2 geht wohl unzweifelhaft hervor, daß die Redensart »in die Gemeinde des Ewigen kommen« jedenfalls auch epigamische Bedeutung hat. Die tal-mudische Auslegung hat das Verbot ausschließlich in diesem Sinne aufgefaßt²⁾. Wie verhielt sich nun die Praxis zu dieser Beschränkung der Epigamie? Jüdisch-ägyptische Mischehen scheinen nur höchst selten vorgekommen zu sein, was sich schon aus den räumlichen und stammlichen Verhältnissen leicht erklären läßt. Die Schrift kennt nicht mehr als drei Beispiele solcher Ehen: eines aus der Zeit des Zuges durch die Wüste, eines aus dem Ende der Richterperiode und die Ehe des Königs Salomo mit der Pharaonentochter³⁾. Mit der Erwähnung des ersten ist unverkennbar eine auf die Vermeidung von Mischehen gerichtete warnende Tendenz verbunden: es ist der Sohn eines Ägypters und einer Israelitin, welcher in der Hitze des Streites mit einem Stammgenossen seiner Mutter den Namen Gottes lästert! Die jüngere Agada bemüht sich, diese Tendenz auch an dem zweiten Beispiel hervortreten zu lassen und macht den Mörder Gedalja's, Ismael, zum Abkömmling Jarcha's, des ägyptischen Schwiegerohn's Scheſchans, was jedoch mit den biblischen Berichten in directem Widerspruche steht⁴⁾.

Hinsichtlich der Ehe Salomo's mit der ägyptischen Prinzessin divergirt die Ansicht des Chronisten von der des Königsbuches. Während letzteres dieselbe tadelnswerth findet, spricht ersterer kein Wort der Mißbilligung aus, ja er berichtet sogar lobend, daß »Salomo die Tochter Pharao's aus der Stadt Davids in das Haus brachte, das er ihr errichtet hatte, indem er sprach: Nicht wohne ein Weib mir in dem Hause David's, des Königs Israels, denn sie sind heilig, da die Gottes-

1) Mof. Recht II. §. 139. Alterth. d. Volkes Israel S. 247. Wiener RWB. Art. Fremde.

2) Jebam. 8, 3.

3) Schelomith 3 M. 24, 10, 11 die Tochter Scheſchans 1 Chron. 2, 34, 35, Salomo 1 Kön. 3, 1, 9, 16, 11, 1.

4) Pseudo Rafehi zu 1 Chron. 2, 35. Das Citat aus jer. Jebam. konnte ich nicht finden.

lade dahin gekommen.« Da nun der Chronist die anderen fremden Weiber Salomo's stillschweigend übergeht, die Verbindung mit der Pharaonentochter aber unbedenklich findet, so scheint er das Verbot der ägyptischen Epigamie nur auf Mischehen zwischen ägyptischen Männern und israelitischen Frauen beschränkt zu haben¹⁾. Die Halacha kennt, wie wir weiter unten sehen werden, eine gleiche Beschränkung in Bezug auf die Epigamie mit anderen Volksstämmen. Die Agada läßt Pharaos Tochter von Salomo zum Judenthume bekehrt werden. Von jüdisch-edomitischen Heirathen geschieht in der
 212 Geschichte keine Erwähnung. Es drängt sich jedoch die Vermuthung auf, daß während der ägyptisch- und syrisch-macedonischen Herrschaft in den südlichen Theilen Judäa's, namentlich in den Städten Adora und Marissa, die gegenseitige Verchwägerung der jüdischen und idumäischen Einwohner so sehr überhandnahm, daß die Bevölkerung stark idumäisirt wurde und daß infolgedessen selbst die Beschneidung außer Brauch kam, bis Johann Hyrkan mit Waffengewalt die jüdische Religion und Nationalität restaurirte. Josephus, welcher den inneren Bevölkerungsverhältnissen Judäa's zu wenig Aufmerksamkeit schenkte, betrachtete diese hyrkanische Execution als eine Bekehrung der Edomiter, und zwar des ganzen edomitischen Volksstammes, was, wie nach Rapoport's richtiger Bemerkung aus dem ganzen Verlaufe der spätern Geschichte hervorgeht, ganz gewiß nicht der Fall war²⁾. Einer tiefern geschichtlichen Prüfung muß aber selbst die gewaltsame Bekehrung einer kleinen edomitischen Fraction unglaublich erscheinen. In dem jüdischen Gesetze läßt sich für eine solche Bekehrung nicht das geringste Motiv auffinden, und keine Epoche der jüdischen Geschichte bietet dafür auch nur die entfernteste Analogie. Die alte Feindschaft zwischen Israel und Edom erbte sich bekanntlich auch während der Epoche des zweiten Tempels von Geschlecht zu Geschlecht fort. Sirach bekennt, daß seine Seele die Bewohner des Gebirges

1) 2 Chron. 8, 11.

2) Jos. Ant. XIII. 9, 1: XV. 7, 9. Vrgl. Bell. jud. IV. 5, 5. Ezech. Millin. Art. Edom.

Seir verabscheut¹⁾, und Juda der Makkabäer führte gegen die Idumäer einen heftigen Krieg²⁾). Ob sich in den Propheten und Psalmen hierauf bezügliche Anspielungen finden, können wir dahingestellt sein lassen; die angeführten Thatfachen genügen, die feindselige Erbitterung zwischen Judäern und Idumäern zu constatiren. Solchergestalt ist es aber psychologisch und historisch unerklärbar, wie Johann Hyrkan auf den Gedanken kommen konnte, einen so bitter gehassten Volksstamm der eigenen Nation einzuverleiben, ohne daß ihm die Pflichtmäßigkeit oder Rätlichkeit eines solchen Schrittes durch ein Gesetz oder ein früheres Beispiel angedeutet worden wäre! In einem ganz andern Lichte erscheint dagegen Johann Hyrkans Feldzug nach unserer Anschauung. Nach blutigen und erfolgreichen Kämpfen für die höchsten Güter, für die Religion und die Nationalität, drang die hasmonäische Zeit auf Restauration des nationalen Gesetzes in seiner ganzen Integrität. Die Geschichte lehrt, daß sich unter gleichen Verhältnissen bei edleren, lebenskräftigen Nationen zu allen Zeiten gleiche Forderungen und Bestrebungen geltend machten. Es ist mithin begreiflich, daß Johann Hyrkan im Geiste seiner Zeit und nach den Verfügungen des Gesetzes die Waffen in Bewegung setzte, um einen entnationalisirten Theil seines Volkes unter die Fahne des schwer bedrohten, aber nunmehr siegreich triumphirenden Gesetzes zurückzuführen. Strabo's Bericht, daß die Idumäer durch Aufruhr von ihren eigentlichen Wohnsitzen vertrieben, sich zu den Juden gewandt haben, und mit diesen in Gemeinschaft ihrer Gebräuche getreten seien, mag, nach Bertheaus Vermuthung, mit dem Berichte des Josephus in Verbindung zu setzen sein³⁾. Beide Berichte scheinen uns aber auf der Oberfläche der Thatfachen zu schweben. Wir vermögen im Geiste jener Zeiten nur an eine Zurückführung, nicht an eine Bekehrung zum Judenthume zu denken; wir glauben

1) Sir. 50, 25. 26.

2) 1 Makk. 5, 3. 2 Makk. 10, 15—23.

3) Zur Geschichte der Israeliten, Göttingen, 1842 S. 425 Anm.

daher, daß auch die Zerstörung der Stadt Pella durch Alexander Jannaeus¹⁾ diese zurückführende Tendenz hatte.

Unter den Kindern im dritten Gliede, denen das Gesetz gestattet, »in die Gemeinde des Ewigen zu kommen,« verstehen die Forscher, welche das Gesetz auf die Naturalisation beziehen, die Enkel derjenigen Aegypter und Idumäer, welche sich in Palästina niedergelassen haben: das Incolat der ersten führt zur Naturalisirung der dritten Generation. Der Talmud, welcher das Gesetz in epigamischem Sinne auffaßt, verlangt den Uebertritt der ersten Generation zum Judenthume: den Enkeln ägyptischer und edomitischer Profelyten wird die Epigamie eingeräumt. Da Hyrkan II. seine Enkelin Mariamnē dem Herodes zur Frau gab, ohne Tadel zu erfahren, so ist wohl der Schluß berechtigt, daß schon Antipas, des Herodes Großvater, der unter Alexander Jannäus Statthalter von Idumäa war, sich dem Judenthume zugewendet hatte.

219

b) UNBEDINGTE AUSSCHLIESZUNG VON DER EPIGAMIE.

Zwei Völkergruppen werden im biblischen Ehegesetze unbedingt von aller Epigamie ausgeschlossen: die Ausschließung der einen Gruppe fließt aus nationaler Antipathie, die der andern aus religiösen Motiven.

aa) AUSSCHLIESZUNG AUS NATIONALER ANTIPATHIE. AMMONITER UND MOABITER.

Das hierauf bezügliche Verbot lautet: »Die Ammoniter und Moabiter sollen nicht in die Gemeinde des Ewigen kommen . . . Darum, daß sie euch nicht entgegenkamen mit Brot und Wasser auf dem Wege, als ihr aus Aegypten zoget; sondern wider dich dingeten den Bileam, den Sohn Beor's von Pethor aus Mesopotamien, daß er dich verfluchen sollte . . . Du sollst nimmer ihr Wohl und ihr Bestes suchen dein ganzes Leben lang²⁾.«

¹⁾ Jos. Antt. a. a. O.

²⁾ 5 M. 23, 4—7.

Die historischen Bücher unterlassen auch hier nicht, die Ungerathenheit der aus verbotenen Mischehen hervorgegangenen Kinder hervorzuheben: Zabad, der Sohn einer Ammonitin und Jehozabad, der Sohn einer Moabitin, sind es, welche den König Joasch meuchlings ermorden¹⁾. Selbst der Tadel, welcher Rehabeam trifft, scheint mit seiner Abstammung von einer ammonitischen Mutter in Verbindung gebracht zu sein²⁾. Die talmudische Schriftauslegung hat diese Winke nicht beachtet, vielmehr beschränkt sie das vorliegende Verbot nur auf ammonitische und moabitische Männer, welche sie selbst nach ihrem Uebertritte zum Judenthume sammt ihren Nachkommen von der Epigamie ausschließt, während sie die Ehe mit ammonitischen und moabitischen Profelytinnen gestattet. Die Agada läßt diese Distinction schon in der Zeit des von der Moabitin Ruth abstammenden Königs David entstehen. Naiv genug erzählt sie, die Reinsprechung der Ammoniterinnen und Moabiterinnen sei auf gewaltsame Weise durchgesetzt worden: »Jithra, der Vater des Feldherrn Amaßa, umgürtete sich mit einem Schwerte, und rief aus: Durchbohrt werde Jeder, der folgender, mir von dem Gerichtshofe Samuel's des Propheten überkommenen Halacha zu widersprechen wagt: »Der Ammonite (ist ausgeschlossen), aber nicht die Ammoniterin, der Moabite, aber nicht die Moabiterin.« Eine consequente Schriftauslegung hätte nun das Verbot des Edomi und Micri ebenso erklärt, wie das des Ammoni und Moabi. Darauf drang in der That R. Simon b. Jochaj. Die Idumäer und Aegypter, sagte er, deren Ausschließung beim dritten Gliede ihr Endziel erreicht, können ja nicht rigoröser behandelt werden, als die Ammoniter und Moabiter, deren Ausschließung selbst in den spätesten Generationen nicht erlischt. Er berief sich zu Gunsten seiner Auslegung sogar auf eine ihm überkommene Tradition³⁾. Umsonst! Für Jithra's Machtspruch sprach das warme Interesse, das man an David's legi-

1) 2 Chron. 24, 26.

2) Daf. 12, 13. 14. Ueber Ruth wird weiter unten ausführlich die Rede sein.

3) Jeham. 8, 3 und die beiden Gemaren daf. Sifre II, 249. 253.

timer Abkunft nahm. Mit R. Simon's folgerichtiger Auffassung konnte sich der Haß gegen Edom nicht befreunden, der durch die Ruchlosigkeit Antipater's und seines Sohnes Herodes nur potenziert worden war, und durch die Popularität Agrippa's I. kaum gemildert werden konnte. Die im Gesetze so scharf ausgeprägte Antipathie gegen Ammon und Moab hatte sich infolge politischer Ereignisse, da Ammon und Moab im Laufe der Zeit ganz unschädlich geworden waren, bedeutend gemildert, während die Antipathie gegen Edom durch die von den Herodäern an der Nation verübten Gewaltthaten gesteigert wurde. In der Agada wird die Verschiedenheit der bezüglichlichen Ausschließung nicht von nationalem, sondern von religiösem Standpunkte motivirt: »Die Aegypter ließen israelitische Kinder in die Fluthen des Nil's versenken; die Edomiter zogen gegen die Kinder Israel's das Schwert: gleichwohl schließt sie die Schrift nur bis zur dritten Generation aus. Ammon und Moab wollten in ihrer Arglist Israel zur Sünde verführen¹⁾, sie sind daher für alle Zeiten ausgeschlossen. Denn der Verführer ist straffälliger als der Mörder, da dieser seinem Opfer nur das Diesseits, jener dem seinigen auch das Jenseits raubt²⁾!« Nachmanides läßt sich auf eine geschichtliche Deduction ein, und findet das gehäßige Thun Ammon's und Moab's deshalb so verabscheuenswerth und unverzeihlich, weil deren Stammvater Lot von Abraham mit so vieler Liebe behandelt wurde, und sie sich gegen Abraham's Nachkommen schnöden Undank zu Schulden kommen ließen. Die Karäer dehnen das Ammoniter- und Moabiterverbot auf beide Geschlechter aus, indem sie sich auf die Berichte in den Büchern Ezra und Nehemia berufen.³⁾

¹⁾ 4 M. 25. 1—3.

²⁾ Sifre II. 252.

³⁾ Mibchar zu 5 M. 23, 6. V 19 d. Kether Thora daf. Gan Eden 146^b Adereth Elijahu 93^c.

bb) AUSSCHLIESZUNG AUS RELIGIÖSEN MOTIVEN. DIE SIEBEN
KANAANITISCHEN VÖLKERSCHAFTEN.

Die hieher gehörigen Ausprüche des Gesetzes lauten:
»Dafs du nicht einen Bund schließeſt mit den Einwohnern des Landes (Kanaan, den unmittelbar vorher genannten Amoritern, Kanaanitern, Hethitern, Fereſitern, Hevitern u. Jebuſitern), daß wenn ſie ihren Göttern nachbuhlen und ihren Göttern opfern, ſie dich einladen und du eßeſt von ihrem Opfer, und nemeſt von ihren Töchtern für deine Söhne, und ihre Töchter ihren Göttern nachbuhlen und machen auch deine Söhne nachbuhlen ihren Göttern.« — »Du ſollſt dich mit ihnen (den obengenannten Völkern, zu denen hier noch die Girgaſiter hinzugefügt werden,) nicht verſchwägern: deine Tochter ſollſt du nicht geben ſeinem Sohne, und ſeine Tochter ſollſt du nicht nehmen deinem Sohne. Denn er wird deinen Sohn abfällig machen von mir, daß ſie anderen Göttern dienen.¹⁾« Nicht das Streben, den eignen Stamm unvermiſcht zu erhalten, und vor der Familiengemeinſchaft mit anderen, gehaßten oder verachteten Stämmen zu wahren, thut ſich in dieſen Verboten kund, ſondern die von niederſchlagenden Erfahrungen getragene Beforgniß, daß Miſchehen der väterlichen Religion gefährlich werden könnten. Der Eifer für des Glaubens, nicht der für des Blutes Reinheit ſteht alſo hier im Vordergrunde. Solchergeſtalt ſind ſchon in der Thora beide Momente aller Betrachtungen und Verhandlungen über die Miſchehe klar und unzweideutig ausgeſprochen: das nationale und das religiöſe Moment.

Behält man nun das letztere, in dem vorliegenden Verbote ſo nachdrücklich betonte Moment unverrückt vor Augen, ſo wird man nach den Regeln einer gefunden Hermeneutik nicht umhin können, dem Verbote einen weitem, die Grenzen der ſieben kanaanitischen Völkern ſchreitenden Umfang zuzuschreiben, und ſich bei der Interpretation des Geſetzes nicht von ethnologiſchen, ſondern von religiöſen

1) 2 M. 34, 15. 16. 5 M. 7, 3. 4.

Gefichtspunkten leiten zu lassen. Der Talmud ist jedoch nicht unbedingt geneigt, diese Auffassung zu der feinigen zu machen¹⁾: vielmehr erklärt die babylonische Gemara ausdrücklich, daß eine solche Auffassung nur der Hermeneutik R. Simon b. Jochaj's entspreche, nach welcher die Motivirung der Gesetze für deren Erklärung und Anwendung maßgebend ist²⁾, während nach der entgegengesetzten Hermeneutik (R. Jehuda b. Ilaj's), welche auf die Motivirung der Gesetze keine Rücksicht nimmt, das in Rede stehende Verbot der Mischehe nur auf die sieben kanaanitischen Völkerschaften beschränkt werden muß. Außerdem hat hier die Auslegung in den Talmudschulen, insbesondere in den perſischen, einen so merkwürdigen Verlauf genommen, und zu einem so seltsamen Resultate geführt, daß wir derselben auf dem ganzen weiten Gebiete der talmudischen Exegese nichts an die Seite zu setzen vermögen.

Das Gesetz spricht sich nämlich nur gegen die Zulässigkeit der Mischehe aus, ohne sich über die juristische Gültigkeit oder den Rechtsbestand einer solchen Ehe näher zu erklären. Die Stiftung der ehelichen Gemeinschaft war im biblischen Alterthume nur mit wenigen Formalitäten verbunden, und zu der Aufstellung einer Theorie über die Schließung der Ehe wurde nicht einmal ein Anlauf genommen. Es war mithin für die Reflexion über die Rechtsgültigkeit eines factisch bestehenden Ehebundes gar kein Boden vorhanden.

Die Unterscheidung zwischen der eigentlichen Ehegattin und dem Kebsweibe (Pilegeseh) war allerdings dem biblischen Alterthume geläufig; sie betraf aber nicht das Wesen der Ehe, sondern die Erbberechtigung der Kinder. Selbst das talmudische Eherecht ist über die Kriterien der Pilegesehe nicht im Reinen³⁾. Es kann mithin nicht befremden, daß sich im biblischen Gesetze keine Andeutung über den Rechtsbestand der Mischehe findet. Der Ausdruck «sich verschwägern» (התחתן)

221 dessen sich das Gesetz bedient, indem es die Mischehe unter-

1) Vgl. Adereth Elijahu 92^c (nach Gan Eden 147^c) וְסֵם שֶׁחֵטְל הַתּוֹרָה אֵינוֹ
הַחֲתוּן לִקְצֵת אִתּוֹ הוּא בַּעֲבוּר שְׁנֵי קְרוֹבִים וְיָחַד לְיִשְׂרָאֵל לְהַחֲתִין עִמָּהּ מִדְּנֻשְׁאִים

2) Kiddush. 68 b.; f. Schaar ha-Melech H. III. Bia 12, 1.

3) S. RGA R. David b. Zimra Livorno 225. ■

lagt, beweist jedenfalls, daß es den ehelichen Charakter einer solchen Ehe nicht in Abrede stellt. In diesem Sinne werden z. B. auch die fremden Frauen des Königs Salomo »seine Weiber« genannt.

Nachdem man jedoch die Ehechließung an gewisse gesetzliche Normen und Formen geknüpft und die Theorie der Ehe doktrinell ausgebildet hatte, lag es in der Natur der exklusiven Anschauungen des talmudischen Eherechts, den Rechtsbestand der Mischehe nicht anzuerkennen. Die Ungültigkeitserklärung findet sich schon in der Mischna, welche auch folgerichtig die Kinder eines jüdischen Vaters und einer nicht-jüdischen Mutter in Rücksicht auf Religion und Nationalität der Mutter folgen läßt. Daher ließ auch Paulus, welcher nur gegen die Beschneidung der Heidenchristen eiferte, hingegen die Pflichtmäßigkeit derselben bei den Judenchristen anerkannte, den Timotheus, als den Sohn einer jüdischen Mutter und eines heidnischen Vaters, im Sinne des ihm ohne Zweifel bekannten Gesetzes beschneiden. Dem Verfasser der Apostelgeschichte scheint dies nicht klar gewesen zu sein, und auch die neueren Kirchengeschichtsschreiber erklären die Beschneidung des Timotheus nicht sachgemäß¹⁾. Den faktischen Charakter der Mischehe läßt aber die Mischna ebenso unangetastet, wie das Verbot der Verschwägerung. In den persischen Schulen, wo man sich auch die vergebliche Mühe gab, die Nullität der Mischehe aus der Schrift zu deduciren, blieb man dabei nicht stehen. Raba b. Josef, Richter und Schulhaupt zu Machusa (gest. um 350), stellte die Doctrin von der Ungültigkeit der Mischehe so sehr auf die Spitze, daß er es unstatthaft fand, das Verbot der Verschwägerung auf die Ehe mit geborenen Nichtjuden zu beziehen. Verschwägerungen, so rasonnirte er, seine frühere Anschauung widerrufend, setzen Ehen voraus; wo keine Ehe möglich ist, dort ist auch keine Verschwägerung denkbar. Mithin kann sich das Verbot der Verschwägerung mit

¹⁾ Kidd. 3, 12.. d. Gem. das. j. Jeham. 2, 6. f. 4a₁₃ ff. Ber. r. 7, 2 Romm Peß. d. RK. 36 a Peß r. 14, 61. b. Friedm. Tanch. Chukath 6. (15. Buber) Koh. r. 7.23(4). Bam. r. 19, 3 Romm. Mord. Jeham. 39. Apostelgesch. 16, 1—3. Neander, Gesch. d. Pflanz. I. 235.

den sieben kanaanitischen Völkerschaften nicht auf heidnische, sondern nur auf bekehrte kanaanitische Familien beziehen. Die Kanaaniter bleiben auch nach der Annahme des Judenthums von der Epigamie ausgeschlossen, was bei Nichtkanaanitern nicht der Fall ist¹⁾. In der nachtalmudischen Legislatur sind in Bezug auf dieses Raonnement drei Meinungen vertreten. Die Mehrzahl der Cafuisten erkennt daselbe sammt seinen Consequenzen unbedingt an, und lehrt demzufolge, daß wohl die Ehe mit einer kanaanitischen Profelytin, nicht aber die mit einer nichtkanaanitischen Heidin von der Thora verdammt wird. R. Jakob Tam bekennt sich zwar ebenfalls zu dem Raonnement, sucht aber durch eine willkürliche Emendation in der Gemara nachzuhelfen, und ein pentateuchisches Verbot für die eigentliche Mischehe herauszubringen²⁾. Maimonides verwirft im Widerspruche mit einem talmudischen Kanon (הלכה כהורא) das Raonnement Raba's ganz und gar, und bleibt auf dem Standpunkte der Mischna stehen: den Rechtsbestand der Mischehe nicht anerkennend geht er doch nicht so weit, derselben den ehelichen Charakter abzuspochen. Er verwirft die Meinung Raba's in Bezug auf die kanaanitischen Profelyten, und räumt denselben unbedingt die Epigamie ein: das Verbot der Verschwägerung bezieht er dagegen auch auf Nichtkanaaniter. Gleicher Meinung ist R. Serachja ha-Levi, der sich auch sonst selbständig zu bewegen pflegt³⁾. Daß eine gesunde Exegese sich für letztere Auffassung erklären muß, braucht wohl nicht erst bemerkt zu werden.

C. DAS GESETZ ÜBER DIE KRIEGSGEFANGENE.

Eine scheinbare Ausnahme von den epigamischen Verbotten der Thora macht das Gesetz über die Schließung der Ehe mit einer Kriegsgefangenen. Daselbe lautet: «Wenn du zum Streite ausziehst wider deine Feinde, und der Ewige, dein Gott,

¹⁾ Jeham 76 a.

²⁾ S. Micw. Gadol Verb. Nr. 112. und B. Chad. zu Eben ha-Efer 16: אבל בשאר האומות אין ברם אסור כולל מן התורה (אפי' בא עליהן דרך אישות אלא מזה דרבנן) Jeham 76 a Toß. — Kidd. 68 b.

³⁾ H. Illure Bia 12, 1. vrgl. H. Melach. 8. 2. 9, 7. ha-Maor Jeham, VIII. Ende. B. Sam 4, 1. Vrgl. Ab. Zara 36 b: אישות דרך התנסות.

giebt sie in deine Hand, daß du ihre Gefangenen wegführest; und siehest unter den Gefangenen ein Weib von schöner Gestalt, und hast Luft zu ihr, daß du sie zum Weibe nimmest; so führe sie ein mitten in dein Haus, und lasse sie ihr Haupt sche-²⁵⁴ren und ihre Nägel schneiden, und das Gewand, darin sie gefangen gewesen, von sich abthun, und lasse sie sitzen in deinem Hause, und beweinen einen Monat lang ihren Vater und ihre Mutter; darnach wohne ihr bei, und nimm sie zur Ehe, daß sie dein Weib sei. Wenn du aber nicht Gefallen an ihr hast, so sollst du sie entlassen, wohin sie will: aber um Geld verkaufen darfst du sie nicht, noch sie als Sklavin brauchen, darum, daß du sie geschwächt hast¹⁾.« Was nun die der Gefangenen vorgeschriebenen Observanzen betrifft, so haben dieselben offenkundig die Tendenz, die in Gefangenschaft Gerathene gegen etwaige Brutalität eines rohen Kriegers in Schutz zu nehmen, und ihr die Freiheit zur ungestörten Kundgebung ihrer Gefühle zu sichern. Die Observanzen haben daher nach dem natürlichen Schriftsinne bloß permissiven Charakter: es bleibt der Gefangenen unbenommen, um Vater und Mutter, von denen sie getrennt ist, zu trauern, und dieser Trauer auch äußerlich den usuellen Ausdruck zu geben. Demgemäß läßt sie den Haarschmuck des Kopfes abnehmen, wie Trauernde nicht nur bei den Hebräern, sondern auch bei anderen alten Völkern zu thun pflegten²⁾, und die Nägel abschneiden³⁾. Und da die Frauen, welche ihren Vätern oder Gatten in den Krieg folgten, vor einem Treffen ihre schönsten Kleider und ihren

¹⁾ 5 M. 21, 10–14.

²⁾ Jesaj. 15, 2. Jer. 7, 29. 16, 6. 41, 5. Amos 8, 10. Micha 1, 16. Ezech. 7, 18. 27, 31. Job 1, 20. Jahn, Archäol. II. 558. Winer, RWB. Art Trauer.

³⁾ Daß die alten Versionen und die alten Gesetzlehrer über לְקַח אֶת הַנְּעִמָּה getheilte Meinung sind, ist hinlänglich bekannt. Die Vergleichung mit 2 Sam. 19, 25. spricht für die Auffassung der Septuaginta, der Vulgata und des R. Eliezer b. Hyrkanos (ab schneiden); passend wird *facere barbam*, *faire la barbe* verglichen. Daraus kann man aber nicht mit Gesenius schließen, daß von der Ablegung der Trauer die Rede sei. Der nächstfolgende Vers beweist im Gegentheile, daß es sich gerade um eine observanzmäßige Trauer handelt.

Ueber die Religion der Kriegsgefangenen enthält die Thora keine Bestimmung. Nach der talmudischen Halacha muß dieselbe vor Schließung des ehelichen Bündnisses zum Judenthum übertreten: unter der Trauer um Vater und Mutter versteht R. Akiba, der Urheber dieser Halacha, die Trauer um die angeerbte Religion¹⁾. Maimonides eignet sich die Halacha R. Akiba's an, ohne sich jedoch zu der motivirenden Schriftauslegung deselben zu bekennen²⁾. Geschichtlich betrachtet kann jedoch an einen Uebertritt zum Judenthume schon deshalb nicht gedacht werden, weil das pentateuchische Gesetz einen solchen Uebertritt überhaupt gar nicht kennt, und daher das Profelytenthum in diesem Gesetze gar nicht erwähnt wird. Neuere Forscher haben darauf aufmerksam gemacht, daß der Begriff der Bekehrung in den jüngeren biblischen Schriften. Secharja, dem jüngern Jesaja, und dem Buche Esther mit: »sich Gott oder Israel anschließen («*ס' יתב*»)« bezeichnet wird³⁾. Unbeachtet blieb aber bisher, daß nicht Palästina, sondern Persien die Wiege des Profelytenthumes war. Die auf persischem (babylonischem) Boden entstandenen biblischen Stücke sprechen daher zuerst von der »Anschließung an Israel⁴⁾«. In Palästina scheint in der vorbasmonäischen Zeit das Profelytenthum gar nicht oder doch nur sehr sporadisch vorgekommen zu sein, weil sich sonst bei Sirach eine Spur davon fände. In Persien dagegen blieb das Profelytenthum so einheimisch, daß der aus diesem Lande stammende R. Eleasar b. Pedath noch im dritten Jahrhunderte den Satz aufstellen konnte: »Gott hat Israel nur deshalb unter die Völker zerstreut, damit sich daselbe durch Profelyten vermehre. Daher, fuhr er fort, nennt auch der Prophet Hosea die Zerstreung Israel's eine Ausfaat (2, 25): denn man säet ein Seah wohl nur in der Hoffnung, mehrere Kor zu ernten!⁵⁾« In Machusa am Tigris gab es noch später viele Profelyten, so daß fast die ganze

1) Sifre II. 213. Jeham. 48 b.

2) H. Melach. 8, 5.

3) Geiger, Urschrift 352.

4) Jesaj. 14, 1.

5) Pesach. 67 b. Vgl. Rutilius Numatianus, Itinerarium I 395—398.

Stadt in Allarm gerieth, als R. Sera predigte, ein Profelyte dürfe ein in verbotener Ehe gezeugtes Frauenzimmer (Mamzereth) zum Weibe nehmen, indem viele Machufaner dies als Injurie gegen sich selbst anfaßen. Umfo entzückter waren sie, als ihnen von Raba b. Josef gepredigt wurde, es stehe der Ehe zwischen einem Profelyten und einer Aronidin kein Hinderniß entgegen¹⁾. Manchen babylonischen Stämmen und Städten wird Stumpfsinn vorgeworfen, weil von denselben kein Profelyten-Contingent gestellt wird²⁾. Die massenhafte Profelytenbevölkerung, welche uns hier entgegentritt, ist ein merkwürdiges Zeugniß für das reiche Maß von Gewissensfreiheit, dessen sich die Einwohner des Saffanidenreiches zu erfreuen hatten; eine solche Freiheit kann aber nur dem Boden eines alten Ufus entwachsen sein. Hillel der Ältere zählt auch wirklich unter den zehn Bevölkerungsklassen, welche unter Ezra aus Babel nach dem h. Lande zogen, auch Profelyten auf³⁾: eine Ueberlieferung, deren Geschichtlichkeit durch die prophetischen Stücke aus dem Ende der chaldäischen und aus der persischen

255 Zeit erhärtet wird. Die Weisagungen der Propheten, welche den Anschluß von Fremden verheißen, geben nämlich deutlich genug zu erkennen, daß ein solcher Anschluß schon in der Zeit, als sie verkündet wurden, durchaus keine fremde Erscheinung war. Bei der Sprachverwandtschaft zwischen Juden und Ostaramäern sind die Eroberungen des Judenthums in den Kreisen der letzteren nicht schwer zu erklären. Die Ostaramäer verhielten sich übrigens zum Judenthume nicht rein receptiv; der Einfluß des babylonischen Exils auf die Welt- und Lebensanschauung der jüdischen Emigration ist auch bisher erkannt und vielfach besprochen worden. In Palästina nahm das Profelytenthum erst während des hasmonäischen Freiheitskrieges und nach demselben größere Dimensionen an, und die Auffassung der Agada, nach welcher unter den «Gottesfürchtigen» (יִשְׂרָאֵל) die der Pfalmist neben dem Hause If-

1) Kiddusch. 73 a.

2) Berach. 17 b.

3) Kidd. 4, 1.

rael's und dem Haufe Aron's nennt¹⁾, Profelyten zu verstehen find, empfiehlt sich auch der historischen Schriftauslegung. Die »Gottesfürchtigen«, welche Josephus neben den Juden als Contribuenten für den Tempel zu Jerusalem bezeichnet²⁾, find, wenn Josephus überhaupt Profelyten im Sinne hatte, ebenfalls vollkommene Profelyten (גרי צדק), nicht aber Gere Tofchab³⁾, da diese nicht zur Tempelsteuer verpflichtet waren⁴⁾.

Im Sinne des Gesetzes kann mithin von einer Bekehrung der Kriegsgefangenen nicht die Rede sein. Da aber dieselbe von der Gemeinschaft, zu der sie gehörte, getrennt war, und die Symbole ihres Cultus gewiß nicht mit sich führen durfte, so wurde das Verbot der Mischehe nicht auf dieselbe ausgedehnt. Von der faktischen Anwendung des Gesetzes kommt in der Bibel nichts vor. Die Agada erzählt von vierhundert Kindern David's, welche von Kriegsgefangenen geboren wurden, und durch ihr ausländisches, martialisches Aussehen Schrecken verbreiteten⁵⁾. Hierin giebt sich das auch sonst hervortretende Bestreben kund, die aus Mischehen hervorgegangenen Kinder als ungerathen zu schildern, wie denn überhaupt das die Kriegsgefangene betreffende Gesetz als eine der bösen Begierde gemachte Concession bezeichnet wird⁶⁾, wovon derjenige, der diese Begierde zu beherrschen versteht, keinen Gebrauch zu

1) Pf. 115, 9—13. 118, 1—4. Siehe Delitzsch z. St. Midr. Tillim 118 Buber Anm. 13.

2) Antt. XIV. 7, 2. sebómenoi ton theon. Unter demselben Namen begegnen uns diese Profelyten in der Apostelgeschichte fast in allen bedeutenderen Gemeinden. 13, 43. 50. 16. 14. 17, 17. 18, 7. Schenkel, Bibellexikon IV. 630. Schürer Gesch. d. jüd. Volkes II. 565

3) Winer, RWB und Schenkel, Bibellex. Art. Profelyten. Die Benennung »Profelyten des Thores« (גרי תשער), welche das. und in den Handbüchern christlicher Gelehrten als gleichbedeutend mit Gere Tofchab angeführt wird, ist den jüdischen Quellen gänzlich fremd; auf welchem Wege sie aus dem Pijjut des 1. Schabuothtages (ילחק גרי תשער) zu den christlichen Gelehrten gekommen sei, weiß ich nicht anzugeben. (Vgl. Schürer Gesch. d. jüd. Volkes II 568 Anm. 205. Die Quelle des Ausdruckes ist Nachmani zu 2 M. 20, 1.)

4) Schekal. 1, 3.

5) Kidd. 76 b. und Par. Rafchi mildert den talm. Bericht mit der Bemerkung, daß sie David's Söldlinge, nicht aber seine Söhne waren. Das noch nicht erklärte כלוריא scheint von vellus, eris abzustammen.

6) Kidd. 21 b.

machen wünscht; ein Gedanke, welcher auf einen andern Punkt des Eherechtes, auf die Ehescheidung angewendet, auch in den christlichen Bekenntnisschriften accentuirt wird¹⁾. Die jüngere Agada hat die nachtheiligen Folgen der Mischehe mit dem kriegsgefangenen fremden Weibe noch weiter ausgemalt, indem sie die Reihenfolge der Gesetze — des Gesetzes über die Kriegsgefangene, über den erstgeborenen Sohn des verhaßten Weibes und über den ungerathenen Sohn²⁾ — zugleich als natürliche Reihenfolge der einander ablösenden Gefechtsniffe darzustellen versuchte³⁾.

Schließlich verdient noch erwähnt zu werden, daß die christlich-orthodoxen Schriftausleger zu der Ehe mit dem nicht bekehrten kriegsgefangenen Weibe ebenfowenig ihre Einwilligung geben, wie die talmudische Halacha. Baumgarten sagt: »Daß die Liebe, welche die Schönheit der gefangenen Heidin in dem Gemüthe des Israeliten entzündet, etwas gilt in den Augen Moses, des Knechtes Gottes, ist ein Beweis, daß das Verhältniß zwischen Israel und den Heiden nicht völlig in den Gegensatz aufgeht, sondern in den Heiden ein natürlicher Grund übrig bleibt, der eine Anschließung für Israel zuläßt. Dieser natürliche Grund tritt in dem schönen Angesicht der Heidin ans Licht. Allein nur dann soll derselbe einen Anschließungspunkt für Israel abgeben, wenn das heidnische Wesen, welches die Natur und Schöpfung Gottes verhüllt und die Göttlichkeit in die Widergöttlichkeit verkehrt hat, zuvor abgethan ist. Daher genügt es noch nicht, daß die Heidin in Israel gefangen und damit in der That dem Boden ihres Heidenthumes entnommen ist, sondern dieses Thatfächliche, das ihr angethan worden ist, soll auch ins Bewußtsein aufgenommen und dadurch persönlich von ihr vollzogen werden (vgl. Pf. 45, 11). Erst nachdem dieses geschehen, ist eine Ehe zwischen dem Israeliten und der Heidin möglich!«

1) Matth. 19, 8: sklërokardia.

2) 5 M. 21, 10—21.

3) Schon Sifre II 218 sagt: אהב של זה חשק רבה חסד והננים שכן לומר ביהוה. — Weiter ausgeführt Tanch. Ki Tece Anf. Debar. r. 6, 4. Tanna debe El. zutta 3 p. 36 Warschau 1880.

11. ERINNERUNGEN AUS DER MOSAISCHEN UND NACHMOSAISCHEN ZEIT. 261

a) DIE KUSCHITIN.

Als der erste, welcher wegen Eingehung einer Mischehe öffentlichen Tadel erfuhr, muß merkwürdigerweise Mose selbst genannt werden. Die Thora erzählt kurz: »Mirjam und Aron sprachen wider Mose um des kuschitischen Weibes willen, das er genommen hatte; denn er hatte eine Kuschitin zum Weibe genommen¹⁾);« aber die Sage war vielfältig beschäftigt, das Dunkel zu lichten, welches auf dem Wo und Wann, so wie auf den übrigen Umständen dieser ehelichen Verbindung ruht. Josephus schließt seinen Bericht über den angeblichen Feldzug Moses gegen die Aethiopier mit folgenden Worten: »Der König der Aethiopier hatte eine Tochter namens Tharbis; als diese sah, wie Mose sein Kriegsheer an die Ringmauern der Stadt Sabe heranführte und wie er selbst so tapfer kämpfte, . . . ward sie von heftiger Liebe zu ihm ergriffen, und da diese Neigung immer mehr zunahm, konnte sie sich nicht enthalten, ihre treuesten Diener zu ihm zu senden, und ihm ihre Hand anzutragen. Auf dieses Anerbieten ging denn auch Mose unter der Bedingung ein, daß man ihm die Stadt übergebe . . . Nachdem sich die Aethiopier ergeben hatten, dankte Moses Gott für diesen glücklichen Ausgang, vollzog die Ehe, und führte das ägyptische Heer nach Hause zurück²⁾.« 262

Diese Sage ist ohne Zweifel in Alexandrien entstanden, wo die Kriege zwischen dem alten Aegypten und dem alten Aethiopien — wenn auch nicht mit chronologischer Genauigkeit, so doch im Allgemeinen — bekannt waren, so daß der Gedanke, Moses daran Theil nehmen zu lassen, schon an sich ziemlich nahe lag; die Erwähnung einer Kuschitin reichte vollends hin, einen kleinen Roman auszuspinnen. Da Josephus diesen Roman getreulich nacherzählt, so ist nicht zu bezweifeln, daß derselbe auch in Palästina Glauben gefunden hat. Die bezügliche Bibelstelle wurde jedoch daselbst anders ausgelegt. Der palästinensischen und babylonischen Agada war nämlich schon früh-

¹⁾ 4 M. 12. 1.

²⁾ Antt. II 10, 2.

zeitig die Anschauung geläufig, daß die Kuschitin keine andere sei als Cippora, Jethros Tochter, und daß Mose den Tadel Mirjams und Arons nicht wegen der Verbindung, sondern im Gegentheile wegen der Unterbrechung des ehelichen Umganges mit derselben erfahren habe! Dafür ist jedoch im Schriftworte ebenfowenig ein Anhaltspunkt zu finden, wie für den äthiopischen Roman. Geiger führt ohne zureichenden Grund die alexandrinische Auffassung auf die ältere palästinenfische Agada zurück¹⁾. Unter den mittelalterlichen Schriftauslegern eignet sich nur R. Samuel b. Meir die alexandrinische Auffassung an, während die übrigen Ausleger der palästinenfischen Anschauung folgen. Ibn Ezra meint, der Tadel habe die Ehelichung Cippora's getroffen, welche wegen ihrer dunkeln Gesichtsfarbe oder als Midjanitin Kuschitin genannt worden sei²⁾. Philo behält auch hier seine allegorisirende Manier bei: »Wie der Theil des Auges, welcher sieht und wahrnimmt, schwarz ist, so wird auch das, was der Seele die Kraft zu sehen verleiht, »Aethiopierin« genannt. Solchergestalt wurde Moses wegen der Klarheit seines Geistes getadelt, welche ihn gerade des größten Lobes würdig machte³⁾!« Die heutigen Exegeten halten sich an den Wortlaut der Schrift und denken daher an eine Ehe Mose's mit einer Kuschitin. Baumgarten läßt sich auf eine Rechtfertigung dieses Schrittes ein, und fügt hinzu: »Mose will durch seine Vermählung mit der Hamitin die Gemeinschaft zwischen Israel und den Heiden, so weit es unter dem Gesetze geschehen kann, darstellen, und dadurch an seiner eigenen Person die Gleichheit der Fremden mit Israel, welche das Gesetz vielfach fordert, thatsächlich vollziehen.« Diese mit den typologischen Voraussetzungen der christlichen Orthodoxie zusammenhängende Annahme ist aber rein willkürlich.

b) DIE ZEIT DER RICHTER UND DER KÖNIGE.

Die biblischen Geschichtschreiber klagen, daß Israel schon während der Richterzeit der Epigamie eine verbotene und

1) Urchrift 199.

2) Ibn Ezra z. St. Daraus Mibchar 4 M. S. 11. Kether Thora z. St.

3) Legis Alleg. p. 1099 c.

strällische Ausdehnung gegeben habe: »Da nun die Kinder Israel's wohnten mitten unter den Kanaanitern, Hethitern, Amoritern, Pherefitern, Hevitern und Jebusitern, nahmen sie sich deren Töchter zu Weibern und gaben ihre Töchter den Söhnen derselben und dienten deren (Göttern¹)«. Der Richter und Naziräer Simfon läßt sich mit philistäischen Weibern ein, und bereitet sich dadurch Unannehmlichkeiten und ein tragisches Ende. Der bitterste Tadel wegen mitlehelicler Ausschreitungen trifft indes den gezeierten König Salomo²). Des Herrschers Beispiel konnte aber umfoweniger ohne Nachahmung bleiben, als der Verkehr mit fremden Nationen, der von Salomo selbst angebahnt, begünstigt, unterstützt und betrieben worden war, und der diesen Verkehr begleitende Wohlstand und Luxus solchen Ausschreitungen Vorschub leisten mußten. Eindringliche Warnungen vor solcher Entartung enthält gerade der älteste Theil der Sprüche, in welchem zu wiederholten Malen von fremden und ausländischen Weibern die Rede ist³).

Der factische Hintergrund dieser Lehren wurde bisher gänzlich verkannt. Noch Hitzig meint: »Die Fremde befragt so viel als die Frau eines Andern, welche im Hause des Gemahls wohnt; ist sie ihrem Manne davongelaufen, also hier nicht ortsangehörig, so heißt sie weiter נכרית eine Unbekannte⁴). Allein »Nochrijjah« heißt nicht »Unbekannte«, sondern ganz entschieden »Ausländerin«, und schon der Parallelismus beweist, daß auch »Zarah« eine Fremde im eigentlichen Sinne des Wortes bezeichne, was übrigens, abgesehen vom Parallelismus, auch der Sprachgebrauch bestätigt. Aus den Worten: »und den Bund ihres Gottes hat sie vergessen (2, 17)« schließt Hitzig, daß von einer Israelitin die Rede sein müsse: dieser Schluss ist aber übereilt. Eine unbefangene Prüfung dürfte vielmehr zu folgender Einsicht führen.

Der Dichter warnt theils vor den entarteten Gattinnen, theils vor den unverheiratheten Töchtern der Frem-

¹) Richter 3, 6.

²) 1 Kön. 11, 1. 2.

³) Spr. 2, 16—17. 5, 3—20. 7, 5—27.

⁴) Die Spr. Sal. 1858. S. 17. unter Berufung auf 6, 26. 7, 19. 1 Sam. 25, 11.

den. Dieselben gehörten einem gebildeten Handelsvolke, etwa den Phönicern an, und ihr Raffinement, ihre Coquetterie und ihre in der Kunst der Ueberredung wohlgeübte Zunge wurde den davon überraschten Israeliten sehr gefährlich. Warnungen vor den Eheweibern enthalten nun folgende Stellen:

»Dich zu retten vor dem fremden Weibe, vor der Ausländerin, die ihre Reden glättet, die verlassen hat den Trauten ihrer Jugend und den Bund ihres Gottes vergessen¹⁾.«

Unter dem Bunde »ihres Gottes« wird die Religion des bezüglichen Stammes verstanden, welche nach der Kunde, die der Dichter davon hatte, den Ehebruch ebenfalls zum Verbrechen stempelte. Mit dem Treubruche läßt sich also das buhlerische Weib auch Gottvergeffenheit zu Schulden kommen. Parallelen hierzu enthält das sechste und siebente Kapitel der Sprüche. Dagegen haben die Ermahnungen des fünften Kapitels nicht Eheweiber zum Gegenstande, weshalb auch das Moment des Ehebruches unerwähnt bleibt. Dagegen wird ein anderes Moment hervorgehoben:

»Halte fern von ihr deinen Weg und nähere dich nicht der Thür ihres Hauses! Auf daß du nicht gebeist Anderen deine Zier und deine Jahre einem Graufamen; auf daß nicht Fremde sich erfättigen deiner Kraft und deine Gebilde seien im Hause eines Ausländers, und du stöhnen müßest an deinem Ende, wenn hingeschwunden dein Leib und dein Fleisch²⁾.«

Klar und unzweideutig ist hier die Ermahnung, des Mannes »Kraft und Zier«, seinen »Leib und sein Fleisch«, seine »Jahre«, nicht außerhalb des eigenen Volkes zu vergeuden: eine Warnung vor der Mischehe, von nationalem Standpunkte motivirt! Die aus der perhorrescirten Ehe hervorgegangenen Kinder werden verächtlich נִסְתָּוָה genannt. Zur Treue gegen die Gattin von gleicher Geburt aufmunternd, sagt daher der Dichter:

»Trinke Wasser aus deinem Borne und Rieselndes aus deinem Brunnen! Deine Quellen mögen sich nach Außen ergießen; auf die Straßen hin als Wasserbäche! Sie seien dein alleine und nichts gehöre Fremden bei dir!³⁾«

¹⁾ Spr. 2, 16. 17. Siehe Delitzsch z. St.

²⁾ Daf. 5, 8—11.

³⁾ Daf. 5, 15—17.

Die Quellen und Bäche versteht schon Ibn Efra vom Kinderlegen. Der Sinn ist: Wähle eine Gattin aus deinem Volke, um dich einer zahlreichen Nachkommenschaft zu erfreuen, welche dir und deinem Stamme gehört, nicht aber der Entfremdung anheimfallen wird.

Die talmudische Apologie hat sich der Mißhehe Simfon's gar nicht, der Salomo's nur sehr lau angenommen. Ueber Simfon wird in der Mißheha der Stab gebrochen: »Mit dem Maße, mit welchem der Mensch mißt, wird ihm wieder gemessen . . . Simfon ging seinen Augen nach, darum stachen ihm die Philister die Augen aus¹⁾.« — Die jüngere Agada findet einen Widerspruch darin, daß nach der Darstellung der Schrift Juda hinaufsteigen muß um die Stadt Timna zu erreichen²⁾, während sich Simfon derselben Stadt durch Hinabsteigen nähert³⁾. Neben der einfachen und richtigen wird auch folgende Lösung versucht: »Was für Juda, den Gründer einer Dynastie, ein Hinaufsteigen war, war ein Hinabsteigen für Simfon, der eine Heidin zum Weibe nahm⁴⁾.« — Ferner: »Simfon war verworfen unter seinen Brüdern, indem er nicht unter ihren, sondern unter den Töchtern der Philister seine Gattin wählte⁵⁾.« Eine mildere Behandlung erfährt natürlich der König Salomo; nichtsdestoweniger heißt es: »So lange Schimei der Sohn Gera's — derselbe gilt der Agada für den Lehrer Salomo's — lebte, scheute sich Salomo, die Tochter Pharao's heimzuführen.⁶⁾« Ferner: »Als Salomo die Tochter Pharao's zum Weibe nahm, senkte der Engel Gabriel ein Rohr in's Meer, und holte eine Sandbank herauf, auf welcher eine große Stadt erbaut wurde⁷⁾,« Rom nämlich, von welchem Salomo's Reich unterjocht werden sollte. Erst die jüngere baby-

1) Sota 1, 7. 8.

2) 1 M. 38, 12.

3) Richt. 14, 5.

4) Ber. r. 85, 6. j. Sot. 1, 8. und Bemidb. r. 9, 24. Sota 10 a. Ein kaum zu lösendes Problem enthalten die in der angeführten Midraschstelle Bemidb. r. die Worte: בשבעה מקדשות (?) נתיב לא תהיה בם

5) Bemidb. r. 14, 9.

6) Berach. 8 a.

7) Sabb. 56 b. vgl. Sanh. 21 b.

Ionische Agada macht die ägyptische Königstochter zur Profelytin¹⁾. Maimonides nimmt sich der biblischen Helden viel nachdrücklicher an. Seine hierauf bezüglichen Worte lauten: «Es komme dir nicht in den Sinn, daß Simfon, der Retter Israels, oder Salomo, Israels König, welcher der Freund Gottes genannt wird, Weiber ehelichte, solange dieselben am Heidenthume hingen. Das Geheimniß der Sache ist vielmehr folgendes: Nach der wohlbegründeten Religionsfatzung muß jeder Aufnahme eines Profelyten oder einer Profelytin die Untersuchung vorgehen, ob der beabsichtigten Bekehrung nicht Geldgier, Ehrgeiz, Furcht oder irgend ein Liebesverhältniß zu Grunde liege. Ist ein solches Motiv nicht vorhanden, so ist die zum Uebertritte sich meldende Person auf die schwere Last der Thora und auf die Beschwerlichkeiten aufmerksam zu machen, mit welchen deren Befolgung für die Völker verbunden ist, damit dieselbe von ihrem Vorhaben abstehe. Steht sie nicht ab, und sieht man, daß sie sich aus Liebe bekehrt; so nimmt man sie auf, wie geschrieben steht: »Und als sie sah, daß sie fest beharrte, mit ihr zu gehen, ließ sie ab, ihr zuzureden²⁾.« Deshalb nahmen die Gerichtshöfe (Religionsbehörden) weder in David's noch in Salomo's Zeiten Profelyten auf, da diese unter ersterem leicht die Furcht getrieben, unter letzterem leicht Israel's Größe und Wohlstand geblendet haben mochte; wer sich aber aus einem den Eitelkeiten der Welt entnommenen Motive bekehrt, ist kein rechter Profelyte. Nichtsdestoweniger haben sich unter David und Salomo Viele in Gegenwart von Privatpersonen bekehrt. Der oberste Gerichtshof — die oberste Religionsbehörde — behandelte dieselben zuwartend: man wies sie nicht ab, nachdem sie untergetaucht worden waren, man ließ sie sich aber auch nicht ganz nahe kommen, bis ihre Zukunft klar hervortrat. Da nun Salomo und Simfon Profelytinnen, die sie selbst aufgenommen hatten, ehelichten und es bekannt war, daß dieselben weder aus reinen Motiven zum Judenthume übertraten, noch von einer ordentlichen Behörde in den Schoß desselben aufgenommen wurden: betrachtet sie die Schrift als

1) Jeham. 76 a.

2) Ruth 1, 18.

Heidinnen, deren Ehelichung verboten ist. Auch ließ ihr Ende auf ihren Anfang schließen, da sie ja ihre Abgötterei fortsetzten, und sich auch Höhen errichteten, was dann nach 1 Kön. 11, 7 dem Salomo imputirt wurde¹⁾. Dieselbe Auffassung der Ehen Simfon's und Salomo's findet sich auch bei R. Levi b. Gerson. Letzterer hebt hervor, daß ägyptische Profelyten bis zur dritten Generation von der Epigamie ausgeschlossen blieben, und fügt im Widerspruche mit der talmudischen Halacha hinzu: »Obgleich diese Ausschließung nur ägyptischen Profelyten nicht aber Profelytinnen galt, so hätte doch Salomo schon in Rücksicht auf die Makellosigkeit der Dynastie über die Reinheit des Blutes wachen sollen.«

Herzfeld²⁾ faßt die Geschichte der Mischehe während der vorexilischen Zeit in folgende kurze Notiz zusammen: »Die (auf die Epigamie bezüglichen) Eheverbote waren von den ältesten Zeiten an wenig beobachtet worden; schon Jesaja rügt das (2, 6), und Andere nach ihm³⁾.« Die oben nachgewiesenen Warnungen vor der Mischehe, welche in den Sprüchen Salomo's von patriotisch-ethischem Standpunkte ausgehen⁴⁾, konnten ihm natürlich nicht bekannt sein. Er scheint sich aber auch die Zustände der nachsalomonischen Zeit nicht klar vergegenwärtigt zu haben. Befragen wir die Quellen, so giebt sich die Rüge des Propheten Jesaja als gänzlich vereinzelt zu erkennen, indem sich merkwürdigerweise bei den älteren Propheten kein Tadel geschlossener Mischehen findet. Ueberdies ist es nicht einmal gewiß, ob die Worte Jesaja's (יְהוָה יִבְרֵךְ אֶת כָּל הַיִּשְׂרָאֵל) auf gemischte Ehen bezogen werden können⁵⁾. Der Verfasser des Königsbuches entwirft eine sehr ausführliche Schilderung von den Abwegen, auf denen sich Israel und Juda Gottes Strafgericht zugezogen haben. Die Absicht

1) H. Iffure Bia 13, 14—16.

2) Geschichte des Volkes Israel II. 1, 16.

3) Richt. 3, 6. 1 Kön. 11, 1. 2.

4) S. oben S. 133.

5) Septuaginta: αλλοφυλῶν. (Geiger, Urschr. 53) Trg vielleicht mildernd: יְהוָה יִבְרֵךְ אֶת כָּל הַיִּשְׂרָאֵל. Raschi stimmt mit der Auffassung der LXX. überein, während Kimchi an ausländische Litteratur denkt. De Wette und

des Berichterstatters, die einzelnen Züge seines Bildes so genau als nur möglich zu zeichnen, ist nicht zu verkennen¹⁾. Um so bedeutungsvoller ist sein Schweigen von der Schließung mischehelicher Bündnisse mit den benachbarten heidnischen Völkern! Das Schweigen des Königsbuches und der Propheten berechtigt zu der Vermuthung, daß mit der Handelspolitik und den internationalen Verbindungen der salomonischen Zeit auch die Neigung zur Eingehung von Mischehen schwand, um in späteren Zeiten unter ganz anderen Verhältnissen wieder zu erwachen. Auf das Schweigen der Propheten ist um so größeres Gewicht zu legen, als Jesaja, indem er den Uebermuth des Volkes geißelt, so sehr specialisirt, daß er die Bestandtheile der weiblichen Toilette namhaft macht, welche zu seiner Zeit in Jerusalem Mode war. Die ausgesprochene Vermuthung dürfte an Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn man erwägt, daß die Mischehe selbst in den königlichen Familien, wo man sie am häufigsten erwarten sollte, doch nur äußerst selten vorkam. Unter den neunzehn Königen des Reiches Esraim, deren Regierungszeit 241 Jahre währte, nennt die Ge-

Bunfen: sie gehen Hand in Hand mit den Söhnen der Fremden. Zuz: von den Kindern der Fremden wimmeln sie. Hitzig: und dingen Fremder Söhne sich. Delitzsch sagt in Fürst's Concordanz in Beziehung auf die LXX: »ex neoh. רסס sufficienter s. affatim largiri, multiplicare, quo exemplo rursus antiquitas linguae neohebraicae ejusque usus ab Alexandrinis factus confirmatur (1200 d.) Das neuhebr. רסס heißt aber bekanntlich weder largiri, noch multiplicare. Delitzsch erklärt denn auch in seinem Commentare zur Stelle anders und übersetzt: Mit Kindern Fremder gehn sie Hand in Hand. Cahen folgt Raschi: Prennent leurs ébats avec une race d'étrangers. Luzzatto: e di ciò che è di straniera origine si trovano paghi, wonach nicht von der Mischehe, sondern von ausländischen Erzeugnissen die Rede ist. Ungefähr in demselben Sinne, jedoch abstracter, Reggio in seiner 1831 erschienenen poetischen Bearbeitung des Jesaja:

E di prestigi da Filiste tolti
 Ella è oramai ripiena,
 E di fantasmi stolti
 Gli spiriti avvince una servil catena.

¹⁾ 2 Kön. 17, 7—19.

schichte nur einen, der in gemischter Ehe lebte: Ahab, den Gatten der sidonischen Prinzessin Izebel. Unter den zwanzig ²⁸⁶ Königen des Reiches Juda, welche zusammen 393 Jahre regierten, könnte außer Jehoram allenfalls noch Josafat genannt werden, vorausgesetzt, daß zur Lösung des merkwürdigen Problems, weshalb unter den Königen von Juda Josafat der einzige ist, von welchem keine Gattin namhaft gemacht wird, kein anderer Ausweg übrig bleibt, als die Annahme: Josafat, der untadelhafte, fromme, hochgefeierte Fürst, hatte eine ausländische Prinzessin gehehlicht, und auf diesen Schritt glaubten die h. Geschichtschreiber einen Schleier werfen zu müssen! Der Sohn dieser Prinzessin, Jehoram, folgte seinem Vater in der Regierung; er ist der einzige Fürst Juda's, dessen Mutter nicht genannt wird! Bekanntlich werden in der Königs Geschichte die Mütter der regierenden Häupter mit ihren Namen angeführt, weil im Oriente die Mutter des Regenten einen bedeutenden Einfluß auf die Staatsgeschäfte ausübt, ja nicht selten die Zügel der Regierung in ihren Händen hält. Einem Zufalle dürfte es wohl schwerlich zuzuschreiben sein, daß dies bei Jehoram unterblieb. Ob in den Worten der Chronik eine Andeutung des von uns vermutheten Sachverhältnisses enthalten sei¹⁾, wollen wir dahingestellt sein lassen.

Ist nun unsere Hypothese so glücklich, von Sachkennern plausibel befunden zu werden, so wäre damit der Schlüssel zur Lösung eines der schwierigsten Probleme der Schriftauslegung gefunden: zum Verständnisse des fünf und vierzigsten Psalms!

Dieser herrliche Psalm hat einen höchst bedenklichen Inhalt: er ist nämlich nichts Anderes, als eine Ode auf eine

1) 2 Chron. 18, 1 heißt es von Josafat: וַיִּתְּחַן לְאִחָאָם. Nun wird aber וַיִּתְּחַן sonst constant und zwar auch in Efra (9, 14) mit כ, einmal (1 Kön. 3, 1) mit נח construiert. Man wird also vielleicht dem Gedanken Raum geben, daß der angeführte Bericht der Chronik nicht von Jehoram's sondern von einer Ehe Josafat's rede. Der Bericht 2 Chron. 21, 6 wäre mithin mit dem angeführten Berichte nicht identisch. Die Verschmelzung der nördlichen und südlichen Stämme wurde zu keiner Zeit bewerkstelligt, so daß der Sänger in Juda die Prinzessin aus Efraim auffordern konnte, »ihres Volkes zu vergessen.«

Mischehe, welche ein König geschlossen hat! Eine überraschendere biblische Erscheinung vermag man sich wohl kaum zu denken; und doch ist diese Erscheinung unleugbar: denn Vers 11 lautet:

»Höre, Tochter, und sieh und neig dein Ohr, und vergiß deines Volkes und deines Vaterhauses!« Die alten Schriftausleger konnten sich begreiflicher Weise mit dem Gedanken, daß ein Psalm ein bloßes Hochzeitcarmen sei, ebenfowenig befreunden, wie mit dem Gedanken, daß eine Mischehe befrungen werden könne. Sie nahmen daher ihre Zuflucht zu symbolischer Deutung, indem sie bald an Abraham, bald an Aron, bald an Israel dachten¹). Den christlichen Schriftauslegern war die Richtung, welche die Erklärung des Psalms zu nehmen hat, im Hebräerbriefe vorgezeichnet, wo dem 7. und 8. Verse des Psalms messianische Deutung gegeben wird²). Unter den jüdischen Bibelforschern war Abraham Ibn Elra der erste, der an messianische Deutung des Psalms dachte³). Seit dem 16. Jahrhundert wagten einzelne Exegeten, unsern Psalm als Gelegenheitsgedicht zur Vermählung Salomo's mit der Tochter Pharao's darzustellen; Wolf Maier eignete sich diese Auffassung noch 1835 an. An Salomo kann aber, wie heutzutage ohne Widerspruch anerkannt wird, schon deshalb nicht gedacht werden, weil derselbe keine Kriege geführt hat, und überhaupt kein Mann des Schwertes war, so daß an ihn sicherlich nicht die Aufforderung gerichtet werden konnte:

»Gürte dein Schwert an die Hüfte, Held, deinen Glanz und deinen Schmuck (V. 4)!«

Ewald, obgleich bereit, den Psalm als Hochzeitslied zu betrachten, findet es 1835 noch nöthig, die Aufnahme desselben in den Psalter zu rechtfertigen: »Es ist in gewisser Hinsicht immer belehrend, zu sehen, wie auch ein scheinbar bloß weltliches Verhältniß vom Dichter geadelt wird, indem der höhere Geist der hebräischen Poesie und Religion auch den

¹) Midr. Tillim und Jalkut zu Ps. 45. und die das. angegebenen älteren Quellen.

²) Hebräerbr. 1, 8, 9.

³) Zu Ps. 45, 1.

niederen Verhältnissen nicht ganz fremd werden kann; und wer das A. T. von einem freiem Gesichtspunkte auffasst, wird, sei er Theolog oder bloß Litterator, um keinen Preis ein so feltenes Stück des hebräischen Alterthums missen wollen.«

Trotz dieser Analogie ist es ihm zweifelhaft, »in welchem Sinne dies Lied von dem Sammler der Psalmen aufgenommen sei, ob es entweder aus einer ältern gemischtern Sammlung mehr durch ein Uebersehen beibehalten, oder ob es schon damals ideal oder messianisch erklärt worden sei.« In Wahrheit ist keines von beiden der Fall. Vielmehr war in den Sammlern der Psalmen das Nationalbewußtsein noch viel zu rege und lebendig, als daß sie es über sich hätten gewinnen können, eine dem Ruhme und der Verherrlichung eines einheimischen Herrschers geweihte Ode der Vergessenheit preiszugeben. Ob ihnen der Name des besungenen Monarchen ²⁸⁷ bekannt war, ist vollkommen gleichgiltig. Auf einen persischen König haben sie die Ode sicherlich nicht bezogen; die Hypothese, welche dies that, wird jetzt allgemein als verunglückt betrachtet. Kein besseres Los verdient aber Hitzig's Annahme, daß die Ode zur Vermählung Ahab's und Izebel's gedichtet worden sei. Trotz des Elfenbeinpalastes, welcher die Identität Ahabs mit dem gefeierten Helden des Psalm's beweisen soll¹⁾, wird sich doch schwerlich ein Kenner der alten israelitischen Welt entschließen können, einzuräumen, daß ein Sänger Israels einen Ahab, der vor seiner Verbindung mit Izebel den Jerobeam-Cultus aufrecht erhielt²⁾, besungen und verherrlicht habe! Und wenn auch Hitzig versichert, das Vers 17 »sich vortrefflich für Ahab schickt«, so bleibt es doch unbegreiflich, wie der Dichter zu dem Sohne des Usurpators Omri, ohne den Helden seiner Muse geradezu zu verhöhnen, sagen konnte:

»An deiner Väter Stelle treten deine Söhne!« Alle Schwierigkeiten verschwinden aber, sobald man sich Josafat als den Helden des Psalms denkt. Für ihn »schickt sich«, wirklich jeder Zug. Die Aufforderung, das Schwert umzugürten, gilt einem der Kriege, welche Josafat, mit den Königen von Ef-

1) Pf. 45, 9. 1 Kön. 22, 39. Hitzig S. 28. 31.

2) 1 Kön. 16, 31.

raim verbündet, führte, um die Integrität der beiden Reiche zu wahren, oder zu restauriren¹⁾. Ihm, der für die Verbesserung der Justizpflege sorgte²⁾, durfte der Dichter (V. 7. 8.) zurufen:

«Dein Gottesthron dauert immer und ewig;
Ein gerechtes Scepter ist das Scepter deiner Herrschaft.
Du liebst Gerechtigkeit und haffest Frevel,
Darum salbte dich Gott, dein Gott, vor deinen Genossen:»

das ist vor den gleichzeitigen Herrschern der benachbarten Länder, unter denen Josafat hoch hervorragte. Am frappantesten ist die Individualisirung des 17. Verses. Da der König die ausländische Prinzessin als Favoritin heimführte und ihrem Sohne, als dem zu erwartenden Erstgeborenen, die Thronfolge zusicherte³⁾, so hebt der Dichter V. 17 hervor, daß dadurch der Hausfriede ungestört bleiben werde, indem auch den anderen Prinzen eine ihrer Geburt entsprechende Stellung zu Theil werden wird:

»An die Stelle deiner Väter treten deine Söhne, du setzest sie zu Fürsten im ganzen Lande.«

Und dies hat Josafat wirklich gethan: »er gab seinen Söhnen viele Geschenke an Silber und Gold und Kostbarkeiten, nebst festen Städten in Juda⁴⁾.« Ob der Dichter die hierauf bezüglichen Intentionen des Königs kannte, oder sich selbständig mit einem Rathe an den Herrscher wagte, ist von keinem Belange. Dagegen verdient wohl berührt zu werden, daß das Mißtrauen Jehoram's, des Thronfolgers Josafat's, das denselben zum Mörder seiner Brüder herabsinken ließ⁵⁾, in dem Umstande seinen Grund hatte, daß ihn die Beforgniß quälte, seine Brüder würden ihm, dem Sohne der Ausländerin, die Herrschaft mißgönnen. Dem Dichter unseres Psalms mußte natürlich jeder Argwohn fern bleiben. Er sah die Zukunft in rosigem Lichte. Eine edlere Sprache hat wohl niemals ein Hofpoet geführt als er, und es ist für

1) 1 Kön. 22, 2—36. 2 Kön. 3, 7—27. 2 Chron. 18, 3—34. 20, 1—30.

2) 2 Chron. 19, 5—11.

3) וְיָסַד f. Hitzig a. a. O. S. 28.

4) 2 Chron. 21, 3.

5) 2 Chron. 21, 4.

den Geist seiner Zeit charakteristisch genug, daß ein König, wie Josafat, eine Mißhehe schließen, und einer der begabtesten Dichter der Nation diesen Schritt befehlen durfte! Für die Frömmigkeit eines Königs, wie Josafat, sah man hierin keine Gefahr, dagegen freute man sich des neuen Glanzes, welcher den Thron durch die neue Verbindung umgab. Daß benachbarte Völker dem Josafat ihre Huldigungen brachten, berichtet der Chronist ausdrücklich¹⁾, wenn auch Tyrus, welches in unserem Psalm genannt wird (V. 13), dort nicht ausdrücklich angeführt wird.

Aus der nachjosafatischen Zeit werden die Könige Joasch, Hiskia und Josia als Restauratoren des Gesetzes und der guten Ordnung gepriesen. Die Wiederherstellung des nationalen Cultus wird ihnen besonders nachgerühmt. Nirgends wird aber erwähnt, daß der Versuch gemacht worden sei, die gestörte Reinheit des Blutes wieder herzustellen. Wäre dies geschehen, so würde es gewiß nicht unerwähnt geblieben sein. Entweder sind also in jenen Zeiten Mißhehen gar nicht, oder doch nur ausnahmsweise vorgekommen, oder die staatliche Gewalt durfte noch nicht wagen, in das Innere des Familienlebens einzugreifen. Der erste Anlauf hiezu wurde in den Zeiten Esra's genommen.

c) DAS BABYLONISCHE EXIL UND DIE DARAUF FOLGENDEN ZEITEN.

301

Palästina war auch während des babylonischen Exils ein im Ganzen stark bevölkertes Land²⁾. Auch die benachbarten Völkerschaften waren daselbst stark vertreten und die verschiedenen Nationalitäten lebten in Frieden neben einander. Die chaldäischen Eroberer hatten nicht nur das Staatswesen der Juden, sondern auch das ihrer Nachbarn zu Boden geworfen. Durch gemeinschaftliches Unglück werden aber nicht nur einzelne Individuen, sondern auch ganze Nationen einander näher

1) 2 Chron. 17, 11.

2) Vgl. Bertheau; Zur Geschichte der Israeliten 388.

gebracht. Die nationale Scheidewand zwischen den verschiedenen Einwohnern Palästinas mußte während der Dauer des babylonischen Exils immer mehr schwinden, wodurch die Epigamie unter den verschiedenen Stämmen begünstigt wurde. Die bisher wenig berücksichtigten Cultusverhältnisse jener Zeit konnten der Erweiterung der epigamischen Grenzen kaum hinderlich sein. In der alten Welt war das cultuelle Leben viel enger mit dem politischen Leben verbunden, als dies in der modernen Welt der Fall ist. Mit den Thronen der von Nebukadnecar unterjochten Völker sanken wohl zumeist auch ihre Altäre. Weder nationale, noch religiöse Motive hielten also die im Lande der Väter zurückgebliebenen Juden ab, sich mit ihren ethnischen Nachbarn zu verschwägern. Auch hatte bei ersteren selbst, wie der nationale, so auch der religiöse Eifer bedeutend abgenommen. Denn während unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels der fromme Eifer nicht ruhte, bis ein Altar errichtet war, so daß schon zwei Monate nach der Katastrophe selbst aus vormalis efräimitischen Städten, aus Sichem, Schilo und Samarien achtzig Männer nach Jerusalem pilgerten, um daselbst zu opfern¹⁾, fanden die aus Babylon heimkehrenden Exulanten bei ihrer Ankunft in Jerusalem keinen Altar mehr vor²⁾. Diese Erschlaffung des nationalen und religiösen Geistes kann nicht auffallen, wenn man erwägt, daß nach der Ermordung Gedaljas und der Auswanderung Jeremia's und Baruch's kaum eine einzige hervorragende Persönlichkeit im h. Lande zurückblieb, und der Unwissenheit und dem Indifferentismus Thür und Thor geöffnet war. Solchergestalt war im Heimathlande Israels alle nationale und religiöse Energie geschwunden, und³⁰² die erschlaffte, herabgekommene jüdische Bevölkerung wäre der drohenden Gefahr, »dem verworrenen, unklaren Leben

¹⁾ Dies erhellt aus Jer. 41, 5. Die Unwahrscheinlichkeit der Annahme, daß die Pilger von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels keine Kunde hatten, hebt schon Kimchi hervor; f. auch Abravanel das. und Bertheau a. a. O. 383. Die Erinnerung daran schimmert vielleicht in den Worten durch: שָׁמַעְתִּי שֶׁמֶלֶךְ בָּבֶלֶן שָׁחַן שָׁם בֵּיתִי Meg. 10 a.

²⁾ Efra 3, 2. 3.

der übrigen Bewohner Palästina's anheimzufallen¹⁾), « kaum entgangen, wenn sie nicht durch eine begeisterte und thatkräftige Emigration zu einem edlern, nationalen und religiösen Leben geweckt worden wäre.

Die Elite der jüdischen Nation war nach Babylon gebracht worden. Nicht nur die Kriegslustigen und Waffenfähigen, sondern auch die Träger der Intelligenz mußten den Boden verlassen, wo nationale Erinnerungen so leicht den Entschluß, das nationale Leben wieder zu erwecken, zur Reife bringen konnten. Die zurückgelassene unwissende Masse, welche nach Jeremia's Entfernung aller Belehrung beraubt war, gab allmählig die Hoffnung auf eine bessere Zukunft auf, das Sprichwort im Munde führend: »Es dauert lang die Zeit, und alle Prophezeiung wird zu nichts²⁾«. Die Emigration hingegen schaute hoffend in die Zukunft, gestärkt durch das Trosteswort der Propheten. Die Erbauung des Tempels besprachen Haggaj und Zecharja in prophetischer Rede; ihre in Jerusalem gehaltenen Reden werden aber von denen des großen Trostespropheten verdunkelt, dessen Stimme die Emigration kurz vorher vernommen hatte. Die Tradition der persischen (babylonischen) Schulen von dem hohen Alter der babylonisch-jüdischen Wissenschaft und Litteratur ist durch neuere Forschungen theils bereits zu Ehren gekommen, theils wird sie noch zu Ehren gelangen. In der Zeit zwischen Jeremia und Ezra war Palästina, wiewohl nicht entvölkert und seit Zerubabel wieder in Besitze des nationalen Cultus, mehr dem Namen nach das Land Israel's; der Sitz des eigentlichen Israel's, in welchem das Bewußtsein seiner Würde, seiner göttlichen Berufung und Mission fortlebte und sorgfältige Pflege fand, lag nicht an den Ufern des Jordan, sondern an den Ufern des Euphrat und des Tigris. Der Einfluß der fremden Umgebung konnte, bei der nahen Verwandtschaft der hebräischen und aramäischen Sprache, den nationalen Sinn der Emigranten und die daraus hervorgehenden Bestrebungen nicht beeinträchtigen. Erblickte ja schon der ein-

1) Bertheau a. a. O. 398.

2) Ezech. 12, 22.

sichtsvolle R. Chanina in dieser Sprachverwandtschaft ein günstiges providentielles Moment¹⁾!

Die jüdische Emigration in Babylon wachte auch über Reinheit des Blutes; Mischehen kamen daselbst gar nicht oder doch nur höchst selten vor. Herzfeld hat dies verkannt. Nach seiner Darstellung hätte die Mischehe gerade im Exil überhandgenommen, und er findet vor »allen anderen Dingen« darin den Grund, »dafs nicht eine viel größere Anzahl von Juden mit Zerubabel zurückgekehrt ist: die eingegangene Verbindung mit eingebornen heidnischen Familien entfremdete Viele dem Judenthume, und hielt selbst Solche, welche von diesem sich nicht abgewendet hatten, vielfach ab, aus den lieb gewonnenen Kreisen zu scheiden²⁾.« Wie hätten aber Ezra und Nehemia wegen der Mischehen so sehr in Zorn gerathen können, wenn dieselben in ihrer frühern Heimath einheimisch gewesen wären? Die ansehnliche jüdische Bevölkerung, welcher die Geschichtsforschung in der Folgezeit in den Eufratgegenden begegnet, beweist allerdings klar, dafs viele Exulanten es vorzogen, in ihrer neuen Heimath zu bleiben, als sich den Gefahren und Beschwerden zu unterziehen, welche mit der Rückkehr in das Land der Väter verbunden waren; auch ist unleugbar, dafs in späterer Zeit dieses unpatriotische Zurückbleiben scharf getadelt wurde³⁾; dies berechtigt aber nicht, daselbe im Widerspruche mit den Quellen als das Ergebnifs zahlreicher Mischehen darzustellen. Ewald sah ein, dafs solche in Babylon nicht vorhanden waren, und erklärt dies durch folgenden Ideengang: »Die zerstreuten kleinen Gemeinden des Ostens mochten gegen die Heiden auch häuslich strenger zusammenhalten: überall, wo die Genossen einer Religion unter fremden Völkern und Herrschern sehr zerstreut leben, schließen sie sich desto heimlicher und fester an einander an. In dem neuen Juda, wo man durch einzelne Verbindungen mit heidnischen Häusern doch das Vaterland und den väterlichen Glauben nicht zu verlieren fürchtete, wohl aber schon wegen des Druckes der Zeit

1) Peßach. 87 b. הבית שקרוב לשנים לשון חורר

2) Geschichte des Volkes Isr. I. 2. 16.

3) Joma 9 b.

vortheilhafte Verbindungen nicht gern zurückwies, war man von Anfang an in dieser Hinsicht weniger ängstlich gewesen, und hatte die möglichen weiteren Folgen wohl noch sehr wenig bedacht¹⁾.« Diese Betrachtung setzt an den damaligen beiden Hauptwohnsitzen der Juden dieselben Culturzustände voraus, und sucht die epigamischen Ausbreitungen in Palästina aus berechnender politischer Convenienz herzuleiten. Letztere lag aber gewiß nur bei den wenigsten Mischehen vor. Die Bildungszustände der Palästinenser waren von denen der Babylonier sehr verschieden. Die nationalen und religiösen Motive, welche letztere vor Vermischung mit anderen Völkern bewahrten, hatten über die Palästinenser keine Gewalt, und die epigamischen Gesetze waren denselben wohl kaum genau bekannt. Dazu muß noch in Betracht gezogen werden, daß die palästinensischen Juden mit den ihnen benachbarten Völkerschaften seit Jahrhunderten in nachbarlichem Verhältnisse lebten, so daß trotz der gegenseitigen nationalen Eifersucht und Feindschaft sich doch jene sociale Annäherung entwickeln mußte, von welcher die Schließung gemischter Ehen in der Regel begünstigt wird; dies war in Babylon nicht der Fall. Die Babylonier thaten sich auch auf die Reinheit ihres Blutes nicht wenig zu Gute, und sahen mit Stolz auf ihre Brüder im Heimathlande herab. R. Eleazar b. Pedath, der Babylonier, behauptete allen Ernstes, daß Ezra Babylon erst verließ, nachdem er es dem reinen Mehle gleichgemacht²⁾, d. i. die jüdische Bevölkerung von allen, von der Epigamie ausgeschlossen³⁰³ Elementen gereinigt hatte, indem er letztere nach Palästina führte! Damit übereinstimmend behauptete Samuel Jarchinaj: »Die jüdische Population aller Länder ist ein Teig (d. h. von unreiner Mischung) im Verhältnisse zu der des Landes Israel, die des letztern ist ein Teig im Verhältnisse zu der Babylon's³⁾.« Hier ist aber nicht nur von ethnischen, sondern auch von anderen verbotenen Elementen die Rede, welche die Reinheit des Blutes der Palästinenser, nicht aber die der Ba-

1) Geschichte des Volkes Isr. IV. 156.

2) Kidd. 69 b. S. d. merkw. Accomodation Raschi's das.

3) Das. Vgl. Graetz, Monatsschrift 1879, 496 f. 1881, 115 f.

bylonier beeinträchtigten. Der Ahnenstolz der Babylonier war so exclusiv, daß babylonische Schüler sich weigerten, Töchter ihrer palästinenfischen Lehrer zu ehelichen. »Unser Unterricht,« sagte daher R. Jochanan b. Nappacha zu seinem Schüler Zeira, »ist euch rein genug, unsere Töchter sind es nicht!« — Indes waren rücksichtlich der Stammesreinheit selbst innerhalb der babylonischen Diaspora Grenzen gezogen¹⁾.

In Palästina muß die Vermischung mit den nichtjüdischen Einwohnern schon während des Exils ihren Anfang genommen haben, da dieselbe in der Zeit Ezra's bereits weite Dimensionen angenommen hatte. Umso merkwürdiger ist es, daß in der Restaurationszeit Zerubabel's und Josua's gar nichts davon verlautet. Offenbar beschränkten sich die ersten Restauratoren auf die Wiederherstellung des Tempels und des Cultus; die Restauration des Gesetzes war ein Werk Ezra's, daher er auch in der Tradition als Restaurator der nationalen Institutionen im h. Lande gepriesen wird. Das Uebel der Mischehen konnte auch er bloß bitter beklagen, steuern konnte er demselben nicht: so tiefe Wurzel hatte es im Leben des Volkes geschlagen! Die Volksversammlung, welche er abhielt, überwies die Untersuchung der epigamischen Uebelstände einer aus den Vorstehern des ganzen Volkes bestehenden Commission, welche von den Ortsbehörden unterstützt werden sollte²⁾. Die Commission löste ihre Aufgabe mit aller Gewissenhaftigkeit. Sie verfertigte ein Verzeichniß aller schuldig Befundenen. Aus der Familie des Hohenpriesters hatten 4, unter den übrigen Priestern 13, unter den Leviten 10, unter den nichtlevitischen Judäern 86 in gemischter Ehe gelebt. Am meisten gravirt waren die Leviten; nach Ezra 2, 40 waren mit dem ersten Exulanzuge nicht mehr als 74 Leviten eingewandert, so daß ungefähr jeder zwölfte Levite in gemischter Ehe lebte! Die Hochpriesterlichen »gaben ihre Hand,« die fremden Weiber zu entfernen, und ihr Vergehen durch ein Opfer zu sühnen. Von den Uebrigen wird dies nicht berichtet; vielmehr schließt die Relation bloß mit den Worten: »Alle diese hatten fremde

¹⁾ Daf. 71 b.

²⁾ Ezra 10, 14.

Weiber genommen, und manche von ihnen Weiber, mit denen sie Kinder zeugten¹⁾.« Ob infolge des Commissionsberichtes wirklich eingeschritten, und die beabsichtigte Entfernung der fremden Weiber auch factisch vollzogen wurde, läßt sich aus dem Ezrabuche weder bejahen, noch verneinen. Nach dem Berichte des 3. Ezrabuches und des Josephus ist dies geschehen²⁾. Nach letzterem hat Ezra »gesetzliche« oder »bleibende³⁾« Verfügungen in Ansehung der Mischehe getroffen; dies verhinderte jedoch die Fortdauer des so nachdrücklich bekämpften Uebels so wenig, daß schon Nehemia von Neuem darüber zu klagen hatte, ohne die geschlossenen Mischehen auflösen zu können oder auch nur zu wollen⁴⁾.

Eine Vergleichung des Vorgehens Nehemia's mit dem Ezra's wird folgende Punkte beachtenswerth finden:

1. Die Motivirung Beider stimmt nur insofern überein, als sie eine Beeinträchtigung der väterlichen Religion durch die Mischehe nicht zur Sprache bringt. Von Verleitung zu einem fremden Cultus konnte auch bei dem gänzlichen Verfall der nichtjüdischen Culte in Palästina zu jener Zeit keine Rede sein. Trotz dieser negativen Uebereinstimmung tritt jedoch eine sehr charakteristische Differenz hervor. Bei Ezra klagen die Volkshäupter, daß sich die heilige Nachkommenschaft Israel's (יִשְׂרָאֵל) mit den Völkern vermische; Nehemia schweigt hievon, um desto lauter darüber zu klagen, daß die Kinder fremder Weiber der Nationalsprache entfremdet werden. — An die Stelle der alten religiösen Fürsorge für die Erhaltung der monotheistischen Gottesverehrung tritt die theologische Doktrin von des »Samens Heiligkeit«; und das noch ältere stolze Nationalgefühl schrumpft zu einer sprachlich-puritanischen Reflexion zusammen! Wer könnte hier den Umschwung der Zeiten verkennen?

2. Die theoretische Differenz zwischen Ezra und Nehemia tritt auch in der Praxis hervor: auch hier handelt Ezra als

1) Ezra 10, 44.

2) 3 B. Ezra 9, 36. Jos. Antt. XI. 5, 4.

3) Die Lesart schwankt zwischen monimon und nomimon.

4) Neh. 13, 23—25.

Schriftgelehrter, Nehemia als energischer Chef der Executive. Ersterer hält Gebete und Volksversammlungen, und will in doktrinäer Consequenz auch die bereits geschlossenen Mischehen aufgelöst wissen. Letzterer flucht den Männern der fremden Weiber statt ein Bußgebet zu halten. Er läßt sie körperlich züchtigen, statt sie in Volksversammlungen anzuklagen; er begnügt sich mit einem Promissiveid für die Zukunft, ohne an die Auflösung der bestehenden gemischten Ehen zu denken. Ezra's Dogma dringt auf Annullirung der sträflichen Ehebündnisse; Nehemia's Puritanismus erkennt dieselben als vollendete Thatfachen an, und begnügt sich damit, einer weitem Trübung des nationalen Elementes vorgebeugt zu haben. Im Geiste Ezra's spricht auch der Prophet Maleachi von der Mischehe: »Untreu ward Juda und Gräuel wurde in Israel und in Jerusalem verübt; denn Juda entweihte das Heiligthum des Ewigen, indem es (Juda) die Tochter eines fremden Gottes liebte und
 304 freite: der Ewige rotte aus dem Manne, der dies that. Wachet und Antwortet aus Jakobs Gezelten, und Darbringer von Gaben dem Herrn der Heerscharen¹⁾.«

In der Beschwerde, welche die Volkshäupter vor Ezra brachten, nennen dieselben folgende Völker, mit denen verbotene Epigamie eingegangen wurde: Kanaaniter, Hethiter, Pheresiter, Jebusiter, Ammoniter, Moabiter, Aegypter, Emoriter; die Heviter und Girgasiter sind ausgefallen. Das 3. Buch Ezra setzt Edomiter an die Stelle der Emoriter. In der Relation Nehemia's werden bloß asdodische, ammonitische und moabitische Weiber genannt. In ersterer Relation ist die Anführung der Aegypter sehr auffallend, da von einer Verschwägerung mit Aegyptern sonst nicht die Rede ist²⁾. Die Voraussetzung, daß das Gesetz die Ehe mit Moabiterinnen und Ammoniterinnen verbiete, ist mit der talmudischen Halacha kaum in Einklang zu bringen³⁾. Andererseits ist aber auch Geiger's Hypothese,

¹⁾ Mal. 2, 11. 12. Die causative Bedeutung des אשר ist hinlänglich erwiesen: 1 M. 30, 18. 31, 49. 34, 27. Jos. 4, 7. 22, 31. 1 Kön. 15, 5. Pred. 4, 9. Die gegebene Auffassung entspricht dem Texte wohl am besten; die Erörterungen über אשר אלה sind mithin überflüssig.

²⁾ S. oben S. 115.

³⁾ S. Landau's Bibel Nehem. 13, 23.

welche die erzählten Thatfachen als Erzeugniß der makkabäischen Zeit darstellt, eine unkritische Verkennung des ganzen geschichtlichen Verlaufes. Nicht nur die Worte des Propheten Maleachi, sondern auch die nachgewiesenen, theoretischen und praktischen Differenzen zwischen Ezra und Nehemia stellen die Geschichtlichkeit der vorliegenden Berichte in's klarste Licht. Die Meinungsverschiedenheit, welche in Betreff der Mischehe geherrscht haben soll, ist eine Fiction Geiger's; die unbefangene Forschung sieht sich in den Quellen vergebens nach einem Zeugnisse dafür um. Der Bericht Neh. 13, 1—3, welchen Geiger auf die Mischehen bezieht, steht mit denselben in gar keiner Verbindung. Dieser Bericht, der die Weiber gänzlich unerwähnt läßt, spricht nicht von einer Auflösung von Mischehen, was mit den übrigen Berichten in Widerspruch stände, sondern von der Ausschließung derjenigen, denen nach dem Gesetze das Indigenat und nach der damaligen Auffassung wohl auch das Incolat verweigert werden mußte. In Verbindung damit wird daher die Vertreibung Tobias', des fremden Eindringlings, aus dem Tempel erzählt (4—8), während das Einschreiten gegen die Mischehen später zur Sprache gebracht wird (23—27). Hieran erst schließt sich der Bericht von der gewaltsamen Vertreibung eines hochpriesterlichen Sohnes, welcher mit der Tochter des Moabiter Sanballat in gemischter Ehe gelebt hatte (V. 28). Derselbe wurde nicht des Landes verwiesen; nur in seiner Nähe duldete ihn Nehemia nicht. Trotz der Strenge jener Zeit meldet die Chronik (II. 2, 12. 13) unbefangen, daß der erste Künstler, welcher bei der Erbauung des salomonischen Tempels wirkte, aus einer Mischehe stammte: sein Vater war ein Tyrer, seine Mutter eine Danitin. Die Agada macht aus dem Tyrer einen in Tyrus wohnenden Israeliten¹⁾.

Die Maßregeln Ezra's und Nehemia's und die Ermahnungen Maleachi's waren, wenn auch nicht von unmittelbarem, so doch jedenfalls von mittelbarem Erfolge begleitet. Die Vermischung mit den ethnischen Nachbarvölkern hatte schon in der vorhasmonäischen Zeit ihr Endziel erreicht. Die Gräkom-

¹⁾ Urchrift 42 ff.

nen unter Antiochus Epiphanes sahen sich bereits genöthigt, gegen die Absonderung anzukämpfen, und einer schrankenlosen Epigamie das Wort zu reden. Ihr Programm lautete: »Auf, laffet uns einen Bund schließen mit den Völkern ringsumher! Denn seitdem wir uns abgefondert haben, traf uns viel Unglück¹⁾!« Dem Programme folgte auch bald die That: »Sie verbanden sich mit den Heiden²⁾.« Hiemit hängt vielleicht zusammen, daß, wie im Talmud berichtet wird, ein hasmonäischer Gerichtshof das Verbot jedes fleischlichen Umganges mit Nichtjüdinnen nachdrücklich verschärft hat³⁾. Wenn die Erzählung des Büchleins Ruth erst in der hasmonäischen Zeit aufgezeichnet wurde, wie man in neuerer Zeit vermuthet, so hatte der Verfasser sicherlich nicht die Tendenz, seine Zeitgenossen stillschweigend zur Milderung ihres Ausschließungseifers zu ermahnen⁴⁾; denn die Nationalgefinnten der hasmonäischen Zeit waren über diese Ausschließung einig, und ihr exclusiver Eifer war der gräkomänen Verrätherei gegenüber vollkommen begründet. Die Tendenz dürfte vielmehr kaum eine andere gewesen sein, als die Verherrlichung des Profelytenthumes, welches im h. Lande erst in Folge der hasmonäischen Siege einheimisch wurde⁵⁾.

E. ERINNERUNGEN AUS DER TALMUDISCHEN ZEIT.

a. REINBLÜTIGKEIT DER FAMILIEN.

Zum gründlichen Verständnisse der mischehelichen Bestimmungen und Verhandlungen der talmudischen und nachtalmudischen Zeit ist es unumgänglich nöthig, sich mit dem Mamserthume nach talmudischer Auffassung vertraut zu machen. Das

1) 1 Makk. 1, 11.

2) Daf. 1, 15. ezeuchthesan tois ethnesi; zeugein hat bekanntlich auch die specielle Bedeutung: durch die Ehe verbinden.

3) Ab. Zara 36 b. Sanh. 82 a.

4) Geiger Urfehrrift 52.

5) S. oben S. 128.

hierauf bezügliche Verbot der Thora lautet: »Es soll kein Mamser in die Gemeinde des Ewigen kommen, auch im zehnten Gliede komme er nicht in die Gemeinde des Ewigen¹⁾.« Von den philologischen Versuchen, dieses Verbot zu erklären, lehnen wir hier ab, da dieselben auf die practische Entwicklung des Gesetzes, welche uns hier beschäftigt, keinen Einfluß ausübten. Unter den Mischnalehrern zieht R. Akiba b. Josef die Grenzen des Mamserthums am weitesten: nach ihm ist fast jedes aus einer verbotenen Ehe hervorgehende Kind ein Mamser, der in die Gemeinde des Ewigen nicht kommen darf²⁾. R. Josua b. Chananja zieht die Grenzen am engsten: er brandmarkt mit dem Mamserthum nur diejenigen Kinder, welche in einem, nach dem Gesetze mit dem Tode zu bestrafenden Incestus erzeugt worden sind, den Sprösslingen anderer verbotener Ehen steht der Eintritt in die Gemeinde d. h. die Ehefchließung offen.

Für die wissenschaftlichen Freunde der vulgären Traditionsdoktrin enthält diese Differenz zwischen den zwei größten rabbinischen Autoritäten des zweiten Jahrhunderts eine nicht leicht zu lösende Aufgabe, indem es kaum begreiflich ist, wie über ein so wichtiges, in das Familienleben so tief eingreifendes Gesetz ein Zweifel obwalten konnte. Merkwürdigerweise war nicht einmal die Paradoxie von R. Akiba abwärts im Stande, die bezügliche Meinung des großen Lehrers mit unzweifelhafter Sicherheit wiederzugeben! Noch merkwürdiger ist, daß sowohl die Theorie R. Akiba's, als auch die R. Josua's verworfen, und dafür der Ausspruch eines ziemlich obskuren Lehrers, des nicht einmal ordinirten Simon des Themaniten, functionirt wurde, demzufolge das Mamserthum der Kinder nicht von der Todes- sondern von der Karetstrafe der Eltern bedingt ist³⁾! Allein trotz dieser halachischen Bestimmung war

1) 5 M. 23, 3.

2) Jeham. 4, 13. Sifre II 248. אחורו מסוד כל שאר קשר שחור בלא יבוא. Die Worte שחר שחר bieten den Erklärern Schwierigkeiten; f. T. Jom Tob. z. St. Kidd. 74 b. fehlen diese Worte. Ueber die Begrenzung des Mamserthum's nach R. Akiba f. Kidd. 68 a.

3) Jeham. a. a. O. Halach. Ged. 54 b. Ven. 264 Berlin. Toß. Jeham. 49 a. Schlgw. Simeon u. j. Kidd. 3, 12. Frankel sagt irrthümlich, daß nur aus

man im dritten Jahrhundert dennoch nicht einig darüber, ob ein aus der fleischlichen Vermischung eines Nichtjuden mit einer Jüdin hervorgegangenes Kind als Mamser anzusehen sei. Nicht nur die entschiedene Rein- und Unreinerklärung, sondern auch die Ansicht hatte ihre Vertreter, nach welcher ein solcher Mischling, wiewohl er kein Mamser ist, doch keineswegs zur Schließung einer jüdischen Ehe empfohlen werden könne¹).

- 310 Abba Aricha gehörte zu den Autoritäten, welche der in Rede stehenden Kategorie die Epigamie gestatteten; er ließ sich jedoch nicht bewegen, diese Theorie an seiner eigenen Tochter zur Anwendung kommen zu lassen, worauf ihm ein Freund, dem es mißfiel, daß Abba Aricha seinem eigenen Urtheile nicht traute, bemerkt: »Nicht umsonst sagt das Sprichwort: »In Medien tanzt ein Kamel in einem Scheffel; hier ist Scheffel, Kamel und Medien aber kein Tanz!« Abba Aricha antwortete gereizt, er gäbe dem Bewerber seine Tochter nicht, wenn derselbe auch ein Josua Sohn Nun's wäre. Der Sachwalter des zurückgewiesenen Brautwerbers hatte nicht Einsicht genug, den Vater vom Gesetzeslehrer zu unterscheiden, und sprach sarkastisch: »Einen Josua Sohn Nun's werden Andere zum Schwiegerohne wählen wollen; diesem giebt Niemand seine Tochter, wenn du ihm die Deinige verweigert!« — Die Zumuthung, daß Abba Aricha seine Tochter von dem Sohne eines Nichtjuden heimführen lasse, machte so viel Aufsehen, daß die Sage den Schutzredner — nach Anderen gar den Brautwerber — infolge eines vernichtenden Blickes von Abba eines plötzlichen Todes sterben ließ²). Halachisch festgesetzt wurde jedoch, daß die Abstammung von einer jüdischen Mutter und einem nichtjüdischen Vater kein gesetzliches Ehehinderniß begründe.

Die ausgeschlossenen Mamserim zerfallen in drei Kategorien: in pentateuchisch ausgeschlossene, rabbinisch ausgeschlossene

der »mit Hinzufügung der Todesstrafe« verbotenen Ehe Bastarde hervorgehen (Grundl. 5. 21.) Dies ist die Ansicht R. Josua's, welche aber nicht halachisch functionirt ist

¹) Geiger betrachtet die hieher gehörigen Stellen als Definition des Mamserbegriffes (Urschrift 54), worin er jedoch irrt.

²) Jebam. 45 a. f. Raschi daß. Das דת קאית bezieht man wohl richtiger auf Sima, den Fürsprecher, als auf den Brautwerber.

und zweifelhafte. Die beiden ersten Kategorien dürfen sich unter einander ehelichen, die dritte entbehrt dieser Begünstigung. Das Mamserthum bildet ein Ehehinderniß sowohl für den weiblichen, als auch für den männlichen Theil. Der Mamser erfuhr aber auch sonst manche Zurücksetzung: er durfte nicht Criminalrichter sein, und mußte in Betreff der von der Gemeinde ausgehenden Alimentation und anderweitigen Hilfeleistung bei sonst gleicher Qualification dem legitim Geborenen nachstehen; nur als Schriftgelehrter erhielt er in letzterer Rücksicht vor dem Unwissenden den Vorzug. Diese Begünstigung konnte jedoch nicht hindern, daß es für eine Beschimpfung galt, Mamser gescholten zu werden; eine Beschimpfung, welche über die Lippen streitender Männer viel öfter ging, als über die zankender Weiber. Streitsüchtige standen im Verdachte illegitimer Abkunft; gleicher Verdacht fiel auf denjenigen zurück, der Anderen ihre ungesetzliche Abkunft vorwarf¹⁾. Man sprach es aber nicht als leidenschaftliche Schmähung, sondern als erfahrungsmäßige Thatsache aus, daß in Betreff der Reinheit des Blutes Palästina das Mittelglied zwischen Persien (Babylon) und den übrigen Ländern bilde, indem die Judenschaft der letzteren sich dieser Reinheit am wenigsten, die persische hingegen am meisten rühmen könne. Aber selbst in Persien galten nicht alle Gegenden für gleich rein; über manche wurde sogar unbedingt der Stab gebrochen. Abba Aricha setzte hierüber folgende Bestimmung fest: »Babel ist gesund, Messene ist todt, Medien ist krank, Elymais und Gabiane sind in Agonie.« Selig Cassel meint, Abba Aricha erkläre »nur Babel in religiöser Beziehung für das wahrhafte Exil, und zu gleichem Anspruch mit Palästina berechtigt, während Messene, unterhalb der Vereinigung des Eufrat und Tigris, ganz, Medien zum Theil, Persien zum großen Theile davon ausgeschlossen werden müsse²⁾«. Hierin liegt aber ein doppelter Irrthum. Nicht von dem »wahrhaften Exil in

1) Sanh. 4, 2. Horaj. 3, 8. Kidd. 70 a. 28 a. Edelmann, Chemda Genufa 31.

2) Kidd. 71 b. Erseh und Gruber Encykl. II. 17, 178. Berliner, Beitr. zur Geographie Babyloniens S. 17. S. 16 Anm. 6.

religiöser Beziehung«, sondern einzig und allein von der Reinheit der Familien ist die Rede. Hierin wurde aber Babel über Palästina gestellt, so daß an einen »gleichen Anspruch mit Palästina« nicht gedacht werden kann. Es verdient übrigens bemerkt zu werden, daß der mehr oder minder scharfe Tadel, welcher gewisse Gegenden traf, sicherlich nicht darin seinen Grund hatte, daß man in den bezüglichen Gegenden den Incest für einheimisch hielt, sondern theils darin, daß man die vorhandenen und nicht immer kenntlichen fremden Elemente perhorrescirte, theils in dem Mißtrauen gegen die Gepflogenheiten bei Ehescheidungen, welche ein adulterines Mamserthum in ihrem Gefolge haben mußten. Der Scheidewand, welche durch die Ausschließung ganzer Gemeinden von der Epigamie zwischen Juden und Juden aufgeführt wurde, ist es wohl mit zuzuschreiben, daß das Sectenwesen in den ersten Jahrhunderten des Islam unter den persischen Juden so rasch Eingang finden konnte.

Die Sorgfalt, mit welcher man die Reinheit des Blutes zu erhalten beflissen war, ging so weit, daß man aus manchen Gegenden keine Profelyten aufnahm. Wäre der ethnische Ursprung der betreffenden Bevölkerungen constatirt gewesen, so hätte gegen die Aufnahme von Profelyten aus den Reihen derselben nicht das geringste Bedenken aufkommen können. Der ethnische Ursprung galt aber nicht für constatirt. Vielmehr hielt man dafür, daß die Einwohner jener Gegenden stark mit israelitischen Geschlechtern vermischt wären; und da sie sich andererseits nicht an das jüdische Eherecht hielten, so glaubte man die mamserischen Elemente derselben fürchten zu müssen. Gegen die Gefahr einer Vermischung kannte man kein sichereres Mittel, als die Zurückweisung der Profelyten, wodurch jede Eheschließung mit einem Genossen der verdächtigten Stämme unmöglich gemacht wurde. Höchst seltsam klingt es nun allerdings, daß mancher Profelyte zurückgewiesen wurde, weil dessen nichtisraelitische Abkunft nicht erwiesen war! Die talmudische Casuistik findet daran keinen Anstoß; ihr ist die Maßregel eine heilsame Abwehr des Mamserthums.

Bedenken erregten besonders die Kurden (קורדי) und Pal-

myrener (מרמיר), über welche zu verschiedenen Zeiten verschiedene Bestimmungen getroffen wurden¹⁾.

Der Gedanke, daß das Mamserthum überhandnehmen und einen bedeutenden Theil der Nation inficiren könnte, hatte so viel Quälendes, daß man sich dessen auf mannigfache Weise zu entschlagen suchte. Manche Lehrer trugen kein Bedenken, ein Theorem aufzustellen, über welches die Physio- logen ohne Zweifel bedenklich den Kopf schütteln werden. Mamserim, sagten sie, die nicht als solche bekannt sind, und von denen mithin Gefahr der Vermischung zu befürchten ist, haben keine Lebensfähigkeit! Anfangs wurde dieses Theorem mit der Theodicee auf die Pest, welche im Oriente fast periodisch wiederkehrt, in Verbindung gebracht: »Nach Ablauf von je 60 oder 70 Jahren läßt Gott die Pest in der Welt wüthen und mit den Mamserim auch Reine wegraffen, damit die Welt nicht erfahre, wer die Schuldigen gewesen sind, wie denn aus gleichem Grunde das Sündopfer und Ganzopfer an einer und derselben Stelle geschlachtet wurde²⁾!« In der Folge wurde dieses Theorem so zugespitzt, daß man dem zweifelhaften Mamser nur die kurze Lebenszeit von einem Monate gönnte! Damit rechtfertigte sich nun mancher Rabbi, wenn ihm ein Spurius die Bekanntmachung seiner illegitimen Abkunft zum Vorwurfe machte. »Ich habe«, sagte der Rabbi, »nur für Verlängerung deines Lebens gesorgt: denn hätte ich deine Herkunft nicht zur öffentlichen Kenntniß gebracht, so würdest du als zweifelhafter Mamser unvermeidlich dem Tode in die Arme gesunken sei³⁾!«

Solche injuriöse Verlautbarungen konnte man sich nur gegen obscure Individuen gestatten; reiche und angesehene Persönlichkeiten mußten verschont bleiben. »Geld wäscht Mamserim rein«, — rief daher unmuthig ein Lehrer aus. In der Folge gab man diesem sarkastischen Witze eine juridische Bedeutung, indem man denselben mit dem Kunstgriffe R. Tar-

¹⁾ Jebam. 16 a. j. Kidd. IV 65 a vorl. Z.

²⁾ 3 M. 6, 18.

³⁾ j. Jebam. 8, 3 f 9 ab j. Kidd. 4, 1 f 65d₃₅ b. Jebam. 78 b. R. Eliezer b. Hyrkanos wurde von Judenchristen auch mit Mamserfragen behelligt: Jebam. a. a. Joma 66 b. Das Buch d. Frommen Nr. 500, angeführt v. Beth Samuel 2, 18, steht mit dem Talm. in Widerspruch.

fon's in Lydda in Verbindung brachte. Dieser Kunstgriff lag in dem dem Mamfer ertheilten Rathe: Mache Gebrauch von der dir eingeräumten Freiheit, eine Sklavin zu nehmen; schenke den Kindern, welche dieselbe zur Welt bringt, die Freiheit; und du hast deine Nachkommen legitimirt¹⁾!

Von der Erfahrung belehrt, wurde man immer vorsichtiger, so daß Mittheilungen über mamferisch inficirte Familien nur äußerst selten, — einmal oder zweimal in einem Jahrfeient, — gemacht wurden. R. Jochanan b. Nappacha mochte gar nicht davon reden, um manche aristokratische Familien nicht zu compromittiren. R. Jicchak b. Pinchas, der Agadist, wollte die vollendeten Thatfachen respectirt, und daher die beanstandeten, aber mit reinen Geschlechtern verschwägerten Familien für reinblütig gehalten wissen. Das Mamferthum war aber nicht nur Gegenstand mannigfacher Satzungen, sondern auch Gegenstand mannigfacher Hoffnungen. Man meinte nämlich, es gehöre zur Mission des Propheten Elias, als Vorläufers des Messias, die Familien von Schlacken zu läutern. R. Jofua b. Chananja beschränkte diese Wirksamkeit des Elias auf die Rehabilitirung der gewaltsam ausgestoßenen, und auf die Entfernung der gewaltsam aufgenommenen Familien. R. Jehuda b. Ilaj übertrug dem Propheten nur eine umfassend rehabilitirende Mission. Andere Schriftgelehrte wollten von einer Beschäftigung Elia's mit genealogischen Fragen nichts wissen. Elias wird, lehrten sie Streitigkeiten beilegen und Frieden stiften, so daß sich an seine Erscheinung nur frohe Hoffnungen, aber durchaus keine ängstlichen Beforgnisse knüpfen können²⁾. R. Joße der Chronograph prognosticirte die gänzliche Reinsprechung der Mamferim in der Messiaszeit³⁾.

¹⁾ Kidd. 3, 13.

²⁾ Jeham. und Kidd. a. a. O. Eduj. 8, 7.

³⁾ Toßefta Kidd V, 342. Babli daf. 72 b.

b. EPIGAMIE ZWISCHEN PHARISÄERN UND SADDUCÄERN. DER
ÄLTESTE TALMUDISCH-EPIGAMISCHE KANON.

Wir haben die Lehrer der talmudischen Zeit in unserer bisherigen Darstellung nur insofern sprechen lassen, als dieselben sich zur Bibel erklärend verhalten. Die eigentlichen epigamischen Verhältnisse der talmudischen Zeit haben wir nunmehr näher zu betrachten. Eine zusammenhängende wissenschaftliche Behandlung ist denselben noch nicht zu Theil worden.

Zunächst zieht der Bruch zwischen Pharisiern und Sadducäern unsere Aufmerksamkeit auf sich. Die Essener kommen hier nicht in Betracht, da sie dem ehelichen Leben theils gänzlich entlagten, theils gegen die pharisäischen Vorschriften und Uebungen durchaus keine Opposition machten. An eine Ausschließung derselben von der Epigamie konnte also nicht im entferntesten gedacht werden. Anders war das Verhältniß zwischen Pharisiern und Sadducäern. Ursprünglich waren allerdings auch diese Secten principiell vollkommen einverstanden. Ja, sie schienen sogar geeignet, sich gewissermaßen wechselseitig zu ergänzen, indem die Einen mehr eine theoretische, die Anderen mehr eine praktische Tendenz verfolgten. Im Kohelethbuche stehen sie sich noch als »Gerechte« und »Gelehrte« gegenüber¹⁾. Die scheinbar gleichgültige Verschiedenheit der Richtung wurde aber bald zu erbitterter Feindschaft. Mit doppeltem, religiösem und politischem Fanatismus befehdeten Phariseer und Sadducäer einander. Die Spaltung war selbst in den Kreis der Priester gedrungen. An den Hohenpriester, welcher am Veröhnungstage den heiligen Dienst zu verrichten hatte, mußte eine Deputation des Senates von Amts wegen die Ansprache richten: »Wir sind die Vertreter des Senates, du bist unser und des Senates Vertreter. Wir beschwören dich bei dem, der seinen Namen in diesem Hause wohnen läßt, nichts an alldem zu ändern, was wir dir gesagt haben²⁾.« Der Beeidigung lag die Besorgniß zu Grunde, der oberste Priester der Nation könnte, im Geheimen sadducäischen Grundfätzen huldigend,

1) Siehe Band I 444.

2) Joma 1, 5.

bei dem Ritus des Räucherwerkes nach sadducäischer Methode verfahren¹⁾! Der Kampf der beiden Parteien war so heftig, und der Sieg der einen oder der andern mit so ungeheurer Anstrengung verbunden, daß die Pharifäer Gedenktage ihrer über die Sadducäer errungenen Triumphe zu feiern pflegten²⁾. Und trotz dieser gegenseitigen bitteren Anfeindung wurde die Ehe zwischen Pharifäern und Sadducäern nicht verboten! Auf ³⁶⁴ dem Gebiete des Familienlebens übten also die Secten des jüdischen Alterthums eine größere gegenseitige Toleranz, als die verschiedenen christlichen Kirchen selbst im 19. Jahrhundert gegen einander zu üben geneigt sind! Es ist dies aber nicht schwer zu erklären. Das Christenthum hat, wie wir später sehen werden, schon frühzeitig auch die Ehe unter die Herrschaft des Dogmas gestellt; die Nationalität hingegen ließ es in jeder Rücksicht in den Hintergrund treten. Denn während Jesus dem Hilfe suchenden kanaanitischen Weibe gegenüber erklärt: »Ich bin nicht gesandt, denn nur zu den verlorenen Schafen von dem Hause Israel³⁾);« während er den Zwölfen einschärft: »Gehet nicht auf der Heiden Straße, und ziehet nicht in der Samariter Städte; sondern gehet hin zu den verlorenen Schafen Israel's⁴⁾);« erklärt Paulus in dem Briefe an die Galater, daß das Christenthum den Unterschied der Nationalitäten nicht kenne, indem »hier kein Jude und kein Grieche ist⁵⁾«. Von den Nationalitätskämpfen der christlichen Völker des neunzehnten Jahrhunderts konnte er natürlich keine Ahnung haben.

Im jüdischen Alterthume hingegen war nicht das Dogma, sondern die Nationalität das vorherrschende Element. Und da Pharifäer und Sadducäer einander in nationaler Beziehung nichts vorzuwerfen hatten, so konnte natürlich von einer Aufhebung der gegenseitigen Epigamie nicht die Rede sein. Daß aber die Ehe zwischen Pharifäern und Sadducäern wirklich

1) Joma 19 b.

2) Meg. Taan. 10 Grätz Gesch. III. 423 ff.

3) Matth. 15, 24.

4) Daf. 10, 5. 6.

5) Gal. 3, 28.

nicht verboten war, beweist hinlänglich der Umstand, daß die talmudischen Quellen ein solches Verbot nicht kennen. Dies muß umso nachdrücklicher hervorgehoben werden, als im Mittelalter, bei der später zu erörternden Frage über die Mischehe zwischen Rabbaniten und Karäern, selbst milder gefinnte Rabbinen dafür hielten, daß die Mischehe zwischen Pharisiäern und Sadducäern verboten war¹⁾. Die talmudischen Quellen wissen davon nichts; in dem ältesten talmudisch-epigamischen Kanon ist von den Sadducäern keine Rede. Dieser Kanon rührt von Hillel dem Ältern her, und lautet: »Zehn Geschlechtskategorien zogen von Babel hinauf (nach dem h. Lande): Priester, Leviten, Israeliten, profanierte Priester, Profelyten, Freigelassene, Mamserim, Nethinim, Schweiglinge und Findlinge. Die Epigamie ist erlaubt: zwischen Priestern, Leviten, Israeliten; profanierten Priestern, Profelyten und Freigelassenen; zwischen Profelyten und allen nachfolgenden Kategorien²⁾.« Hillel wollte offenbar einen alle Schichten der jüdischen Bevölkerung umfassenden Kanon aufstellen. Wären die Sadducäer von der Epigamie ausgeschlossen gewesen, so hätten sie in dem Kanon nicht fehlen dürfen. Von Babylon sind sie allerdings nicht hinaufgezogen; allein Hillels Kanon hätte eine andere Fassung erhalten müssen, um die Bestimmung über die Sadducäer mit einzuschließen, vorausgesetzt, daß diese wirklich Gegenstand epigamischer Prohibition geworden wären. Daß sie dies nicht geworden sind, ist in religionsgeschichtlicher Rücksicht bedeutsam genug. Da sich pharisäische und sadducäische Familien mit einander verschwägert haben, so muß das häusliche Leben in seinem Verhältnisse zum Ritualgesetze bei Pharisiäern und Sadducäern ziemlich gleichförmig gewesen sein. Dogmatische Differenzen, wie die in Betreff der Auferstehungslehre, konnten umfoweniger zu einem Ehehindernisse Veranlassung geben, als das weibliche Geschlecht in dieselben sicherlich nicht eingeweiht wurde, so daß zu der Beforgnis,

1) RDBZ. II. 796. Siehe weiter unten S. 177.

2) Kidd. 4, 1. Schweigling (שתיק) ist derjenige, der seine Mutter, aber nicht seinen Vater kennt. das. 2. TKidd. V 341₁₃. Vgl. TBer. V 12₁₄. TR. h. IV 212₆ TMeg. II 223₂₂. TMen. X 528₇₋₁₄ Hor. 3, 8. THor. II 476₃₀.

der eine oder andre Ehegenosse könnte in seinem Glauben beirrt werden nicht der geringste Grund vorhanden war. Die consequente Entwicklung des Ritualgesetzes in den pharisäischen Schulen rief namentlich in der nachhellenistischen Zeit Bestimmungen hervor, welche auch im täglichen Leben leicht eine Scheidewand zwischen den beiden Parteien hätten aufführen können, indem sie theils levitische Reinigkeitsgesetze, theils die Sabbatfeier betrafen. Diesem Boden hätte leicht auch die Ausschließung der Sadducäer entstammen können. Allein einerseits waren die sadducäischen Frauen durchaus nicht geneigt, sich von den pharisäischen Observanzen zu emancipiren¹⁾, andererseits schmolzen die Anhänger des Sadducäismus auf einen so engen Kreis zusammen, daß an antisadducäische Maßregeln nicht mehr gedacht werden konnte.

Die in neuester Zeit von Geiger statuirte Differenz zwischen Phariseern und Sadducäern in Betreff der Leviratsehe ist ganz aus der Luft gegriffen; in den talmudischen Quellen müßte davon eine Spur zu finden sein.

c. SAMARITANISCH-JÜDISCHE MISCHEHE.

Die Samaritaner waren ursprünglich nicht von der Epigamie ausgeschlossen; nur durfte ein Aronide keine Samaritanerin ehelichen, indem die Samaritaner für Profelyten galten, und die Aroniden nur mit Israelitinnen von Geburt Ehen schließen durften²⁾. Daher herrschte in Jerusalem allgemeine Aufregung, als Menasse, der Bruder des Hohenpriesters Jaddua, Nikosa, die Tochter des Samaritaners Sanballat, zum Weibe nahm. Man stellte ihm die Alternative, entweder die Samaritanerin zu entlassen, oder auf den Altardienst zu verzichten³⁾, was mit der Halacha im Wesentlichen übereinstimmt⁴⁾. Die

¹⁾ Erub. 6, 1. 2. Nidda 4, 2. Toßefta das. V. 645₂₃₋₂₇ vrgl. auch Gem. 33 b.

²⁾ S. Maim. H. Iffure Bia 18, 3. und d. bezügl. talm. Quellen.

³⁾ Jos. Antt. XI 8, 2.

⁴⁾ Maim. H. Biath Mikdash 6, 9. u. d. das. nachgewiesenen Quellen; vrgl. H. Iffure Bia 17, 2.

Heiligkeit der Aroniden wurde auch nach der Zerstörung des jerusalemischen Tempels aufrechterhalten, und sie mußten sich daher auch den auf sie bezüglichen Eheverböten fügen. R. Nitronaj (Gaon — ob der frühere oder spätere dieses Namens, ist ungewiß — erteilte einer Gemeinde, die sich an ihn gewendet hatte, den Rath, einem Aroniden, der in verbotener Ehe lebte, die Finger Spitzen abzuhaufen, sobald derselbe zu dem Verdachte Anlaß giebt, daß er an einem Orte, wo man seine häuslichen Antecedentien nicht kennt, wagen werde, seine Hände zum Priesterfegen zu erheben¹⁾. Für die verbotenen Ehen der Aroniden ist auch Maimonides mit rückichtsloser Strenge in die Schranken getreten²⁾.

Nach der Darstellung des Josephus, welcher die Verheirathung Menasse's mit der Tochter des Samaritaners Sanballat ³⁶⁵ in die Zeit des letzten Darius verlegt, wurde die Aufregung durch die Beforgnis gesteigert, das Menasse's Beispiel Nachahmung finden würde. Auch schließt er seinen Bericht mit den Worten: »Da es noch viele Juden und auch Priester gab, die solche verbotene Ehen eingegangen waren, entstand zu Jerusalem keine geringe Unruhe. Alle diese zogen nämlich hinüber zu Menasse und bekamen von Sanballat, der seinem Schwiegerohne allen möglichen Vorschub zu leisten suchte, (Geld, Ackerland und Bauplätze³⁾.« Wir lassen diese vielbesprochene Darstellung auf sich beruhen, da die bezüglichen chronologischen Specialitäten nicht zum Gegenstande unserer Untersuchung gehören. Gewiß ist, daß in der vorhillelischen Zeit die Samaritaner nicht von der jüdischen (nichtaronidischen) Epigamie ausgeschlossen waren. Denn wäre dies der Fall gewesen, so hätte Hillel seinem Kanon eine auch die Samaritaner berührende Fassung gegeben. Ebenso gewiß ist es aber, daß die Samaritaner in späterer Zeit von der Epigamie gänzlich ausgeschlossen wurden, wie dies schon in der Mischna ausgesprochen ist⁴⁾. Die Motive dieser Ausschließung waren schon

1) B. Joß. zu Eben ha-Ezer 6.

2) B. S. zu Eb. ha-Ezer a. a. O.

3) Jos. Antt. XI. 8, 2.

4) Kidd. 4, 3.

in der talmudischen Zeit nicht genau bekannt¹⁾. An die Ausschließung von der Epigamie dachte auch der Redacteur des Kuthäer-Tractates, indem er die Frage aufwirft: »Warum dürfen die Kuthäer nicht in die Gemeinde Israel's kommen« (מפני מה כותים אסורים לבוא בישראל)? Kirchheim, der gelehrte und umsichtige Erklärer dieses Tractates, irrt daher, wenn er diese Worte auf die Profelytenaufnahme bezieht, und daraus schließt, Symmachus könne kein Samaritaner gewesen sein, weil er in diesem Falle nicht in die jüdische Gemeinschaft aufgenommen worden wäre. Die Aufnahme der Samaritaner wird im erwähnten Tractate gestattet, sobald sich dieselben von dem Gerizim ab und Jerusalem zuwenden, und die Auferstehung der Todten anerkennen²⁾.

d. NETHINIM.

Die in den jüngeren biblischen Büchern öfters genannten Nethinim (die Uebergebenen) werden im Talmud mit den Gibeoniten identificirt, welche Josua »zu Holzhauern und Wasserträgern für die Gemeinde und den Altar Gottes bestimmt hatte³⁾.« Ihre Ausschließung von der Epigamie wird auf den König David zurückgeführt: »Als in David's Zeiten drei Jahre Hungersnoth herrschte⁴⁾« — so lautet die bezügliche agadische Darstellung — »sprach David: vier Sünden führen Regenmangel herbei: Götzendienst, Unzucht, Blutvergießen und das öffentlich gegebene aber unerfüllt gebliebene Versprechen wohlthätiger Spenden. Von diesen Sünden war aber das Reich, wie eine gepflogene Untersuchung zeigte, nicht belleckt. Dagegen erklärten die Urim und Thumim, an welche sich David wendete, daß eine doppelte Schuld auf dem Reiche laste, indem Saul nicht würdig zu Grabe beßattet, und die Tödtung von Gibeonitern an Saul nicht geahndet wurde. David bemühte

¹⁾ Kidd. 75 a. ff.

²⁾ Kuthim Ende. Karme Schomron S. 22.

³⁾ Jos. 9, 27.

⁴⁾ 2 Sam. 21, 2.

sich, die nach Rache rufenden Gibeoniter zu beinfligen: als aber seine Vorstellungen erfolglos blieben, schloß er sie von der Epigamie aus. Drei gute Gaben, sagte er, hat Israel von Gott erhalten: es ist barmherzig, verschämt und mildthätig; an diesen Gibeoniten ist nicht eine einzige dieser Eigenschaften! Darum entfernte er sie. Aber auch Ezra hielt sie fern, und in der Messiaszeit wird sie der Heilige, gelobt sei er, fern halten¹⁾.« Der Zusatz, daß Ezra sie auch ferngehalten habe, enthält vielleicht die Angabe des wirklichen historischen Ursprungs der Nethinim-Ausschließung. Letztere wird in der palästinensischen Gemara auch auf Josua, in der babylonischen gar auf Mose zurückgeführt. Andererseits berichtet jene, daß im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts die Erschließung der Epigamie für die Nethinim angestrebt worden sei; die babylonische Gemara verlegt diesen Reformversuch an das Ende des zweiten Jahrhunderts. Der Versuch, ein von David, Josua und Moses hergeleitetes Verbot aufzuheben, ist merkwürdig genug; ebenso merkwürdig ist es, daß die Nethinim auch nach der Zerstörung des Tempels, wo ihre erniedrigende Dienstleistung längst erloschen war, als verachtete Volksklasse gemieden wurden. In der That mag dies zu jener Zeit auch nicht mehr der Fall gewesen sein, so daß die angestrebte Reform keine andere Tendenz hatte, als der vorangeeilten Praxis auch theoretisch nachzuhelfen.

Die verschiedenen Meinungen über den Ursprung der Nethinim-Ausschließung stimmen natürlich darin überein, daß diese Ausschließung im Gesetze selbst nicht enthalten sei; denn Moses wird nur insofern für deren Urheber gehalten, als er die Holzträger und Wassers schöpfer als niedrige Volksklasse bezeichnete²⁾. Den Gemaristen entging es jedoch, daß in dem mischnischen Criminalgesetze die Epigamie mit den Nethinim ausdrücklich als pentateuchisch verboten dargestellt wird³⁾, da sie sonst diesen Ausspruch der Mischna mit in die Verhand-

1) J. Kidd. 4, 1 f 65^b l Z. b. Jebam. 79 a.

2) 5 M. 29, 10. Jebam a. a. O.

3) Makkoth 3. 1. Kethub. 3. 1.

lung hineingezogen hätten. Was die Gemaristen unterließen, thaten an ihrer Stelle, wie sonst bei vielen Gelegenheiten, die Toßalisten und ihre Nachtreter, deren Erörterungen den Talmud mehr fortsetzen, als commentiren. Die Abschließung des Talmuds, von der ältere und neuere Geschichtschreiber reden, hat nämlich nur in litteraturgeschichtlicher Beziehung einen Sinn: religionsgeschichtlich betrachtet wird der Talmud von der pilpulistischen Schule bis auf den heutigen Tag fortgesetzt, während die historische Schule diesen Standpunkt der Fortsetzung als
 366 überwunden ansieht, und sich die Aufgabe stellt, den Talmud sprachlich und sachlich zu erläutern. Das uns vorliegende Problem wird auf dreifache Weise gelöst: R. Jakob Tam erklärt, daß die Gibeoniten als kanaanitische Profelyten nach der Theorie Raba's¹⁾ schon im Sinne des Gesetzes von der Epigamie ausgeschlossen waren, und daß David nicht diese Ausschließung, die ja schon vom Gesetze ausgesprochen war, über dieselben verhängt, sondern deren Unterjochung verschärft habe. Andere finden es unbezweifelt, daß die Mischehe mit den Nethinim vom Standpunkte des Gesetzes erlaubt ist: die damit im Widerspruch stehende Bestimmung des mischnischen Strafcodex erklären sie für ungenau und irrtümlich!! Nach einer dritten Anschauung sind die Nethinim von David zu wirklichen Sklaven degradirt worden, woraus sich von selbst ergab, daß sie im Sinne des Gesetzes von der Epigamie ausgeschlossen werden mußten²⁾. Rückfichtlich der Ansprüche auf die Theilnahme und Unterstützung der Gemeinde steht der Nethin zwischen dem Mamser und dem Profelyten, was mit den epigamischen Gesetzen durchaus in keinem Widerspruche steht³⁾.

Das Gesetz unterscheidet bekanntlich zwei Kategorien von Sklaven: jüdische und nichtjüdische. Beide Kategorien haben den Namen Ebed (עֶבֶד), wiewohl zwischen denselben ein sehr

¹⁾ S. oben S. 123.

²⁾ Kethub 29 a. Toß. Schlwg. vs. Toß J. Tob Makk. 3, 1.

³⁾ Horaj. 3, 8. Winer Realwtrb. Art. Nethinim hat dies nicht beachtet.

wesentlicher Unterschied obwaltet, indem von Leibeigenschaft im eigentlichen Sinne nur bei nichtjüdischen, nicht aber bei jüdischen Sklaven die Rede sein kann. Ein Ehehinderniß, und zwar ein *impedimentum dirimens*, bildet nur das nichtjüdische Sklaventhum: zwischen Freigeborenen oder Freigelassenen und nichtjüdischen Sklaven oder Sklavinnen kann keine rechtsgiltige Ehe geschlossen werden. Man wird dies sehr natürlich finden, da der Sklave nicht *sui juris* ist, um selbständig einen Ehebund eingehen zu können. Auch waren Sklaven viel zu verachtet, als daß man den Freien hätte gestatten können, sich mit ihnen zu vereirathen. Die babylonische Gemara geht jedoch auf diese Motive nicht ein, und bemüht sich, der Methode des Talmuds getreu, das Ehehinderniß des Sklaventhums aus der Bibel herzuleiten¹⁾. Der Urheber dieser Deduction, R. Huna, gefeiertes Schulhaupt zu Sura von 250 bis 290, stellt, indem er sich auf 1 M. 22, 5 beruft, den Sklaven dem Thiere gleich, ohne zu erwägen, daß in dem von ihm motivirten Gesetze auch und ganz vorzüglich von Sklaven und Sklavinnen die Rede sei, welche bereits in den Schoß des Judenthums aufgenommen worden sind! Ethnische Sklaven durften ja nach der maßgebenden Meinung R. Akiba's in jüdischen Häusern gar nicht geduldet werden²⁾! Man kann zugeben, daß die Sklaven Bestialisches an sich hatten, wie denn der Talmud häufig von ihrer Entartung spricht; hieraus fließt aber bei weitem noch nicht die Berechtigung, sie den Bestien an die Seite zu setzen. In religionsgesetzlicher Beziehung standen sie ja nach dem Talmud mit den jüdischen Frauen auf gleicher Linie, und waren nur von der Uebung der Religionsgebräuche dispensirt, von deren Uebung auch die Frauen dispensirt waren! Die eigentliche Quelle, aus welcher die Erklärung der Sklaven für Bestien geschlossen, ist ein hermeneutischer Irrthum: man hat in der angeführten Stelle nicht *עם החמור* sondern *עם החמור* gelesen³⁾, und daraus geschlossen, daß schon Abraham die

1) Kidd. 68 a und Parall. Ber. r. 56, 2. Kohel. r. 9, 7.

2) Jeham. 48 b.

3) Dies erhellt aus Kethub. 111 a wo dieses *עם* zu einer Gefera Schava mit *עם* benützt wird. R. Sam. Edels bemüht sich vergebens, die G. Schava mit der richtigen Leseart in Einklang zu bringen. R. Jom-

Sklaven für ein Efelsvolk erklärt habe. Die talmudischen Gesetzeslehrer selbst haben ihre Leibeigenen mit schonender Menschlichkeit behandelt, und Maimonides empfiehlt mit allem Nachdrucke die Nachahmung ihres Beispiels¹⁾. H. B. Fassel lehrt, daß das talmudische Gesetz verbiete, Sklaven in Wissenschaften unterrichten zu lassen. Dies ist aber ein Irrthum. Von Wissenschaften ist in den Quellen nicht die Rede. Maimonides sagt bloß, man solle den Sklaven nicht in der Thora unterweisen²⁾. Fassel's Motivirung: »weil das durch Bildung erwachte Bewußtsein für den Sklaven sehr peinigend sein muß³⁾« dürfte aus den Quellen kaum zu rechtfertigen sein. Viel näher liegt der Grund, aus welchem auch Frauen nicht in der Thora unterrichtet werden durften⁴⁾.

Das Halbprofelytenthum des Ger Toschab⁵⁾ ist wohl eine Institution der hasmonäischen Restaurationszeit, wo der ethnische Cultus durchaus nicht geduldet wurde. Die Lehrer des zweiten Jahrhunderts kannten die Kriterien dieses Halbprofelytenthumes nicht mehr genau. Nach R. Meir reicht der feierliche Voratz, dem Götzendienste zu entsagen, vollkommen hin, um den Heiden zum Ger Toschab zu machen. Andere fordern auch die Annahme der sieben noachidischen Gesetze. Eine dritte Ansicht spricht sich sogar dahin aus, daß der Ger Toschab das ganze Gesetz mit Ausnahme des Schlachtrituals beobachten müsse⁶⁾. Die zweite Ansicht functionirt Maimonides, hinzu-

Tob b. Abraham zu Kidd. a. a. O. giebt der Deduction noch eine viel weitere Anwendung, was aber mit Jebam. 62 a in directem Widerspruche steht. Hieher gehört die höchst merkwürdige Entscheidung R. Tam's, angeführt in Hagg. Maim. H. III. Bia 18, 2.

1) H. Abad. 9, 8.

2) Abad. 8, 18.

3) Mof. rabb. Civilrecht § 1510.

4) Maim. H. T. Thora 1, 13. u. Seder Mischne das.; f. auch Mecaref I 97.

5) S. oben S. 129.

6) Ab. Sara 64 b. f. j. Jebam. 8, 1.

fügend, daß der Ger Tofchab zu den Frommen der Völker der Welt (חסידו אישיו העולם) gehöre¹⁾. Da er nun zu den »Völkern der Welt« gehört, so ist er natürlich von der Epigamie ausgeschlossen. Dies wird auch sonst sowohl auf indirecte, als auf directe Weise gelehrt. Die Barajtha, welche den Genuß des Weines des Ger Tofchab normirt, schließt mit den Worten: In allen übrigen Dingen ist der G. T. als Heide zu behandeln²⁾. Ausdrücklich lehrt Maimonides: »Wenn die Kriegsgefangene sich nicht bekehren will, übernimmt sie die sieben noachidischen Gesetze; sie erhält hierauf ihre Freiheit, und tritt in die Kategorie der Gerim Tofchabim. Gehehlicht darf sie in diesem Falle nicht werden, weil es verboten ist, ein (heidnisches) Weib zu nehmen, das sich nicht bekehrt hat³⁾. Damit übereinstimmend erklärt Maimonides, daß der Wein des Ger Tofchab nicht getrunken werden dürfe⁴⁾, was R. Salomo b. Addereth auf Grundlage der talmudischen Quellen eben aus der Ausschließung des Ger Tofchab von der Epigamie deducirt⁵⁾. Diesen klaren und unzweideutigen Erklärungen der größten rabbinischen Autoritäten gegenüber ist es unbegreiflich, wie Fassel sagen konnte: »Die Frage, ob zwischen Juden und Gerim Tofchabim eine gültige Ehe geschlossen werden könne, wird im rabbinischen Gesetze nicht ausdrücklich beantwortet. Sehr viel wird über jene Menschen, die die sieben noachidischen Gebote angenommen, gehandelt, aber ein deutlicher Ausspruch, ob ein Ehebündniß, mit solchen geschlossen, gültig oder ungültig sei, ist mir nicht bekannt⁶⁾!!« Fassel bemüht sich hierauf vergeblich nachzuweisen, daß nach dem talmudischen Ehe-rechte eine gültige Ehe zwischen Juden und nichtgötzendieneri-

1) H. Ilfure Bia 14, 7.

2) Ab. Zara a. a. O.

3) H. Melach, 8, 7. In Bezug auf die fleischliche Vermischung statuirt Maim. einen Unterschied zwischen der Heidin und der Tochter eines Ger Tofchab, H. Ilf. Bia 12, 5.

4) H. Maachaloth Aßuroth 11, 7.

5) Tor. ha-Bajith V. 1. 83 b. Wien (גר תושב) (גר תושב) S. K. Mischna Maach. Aßur. 11, 7. Jore Dea 124, 4.

6) Mos. rabb. Civilrecht §. 65.

fchen Nichtjuden denkbar sei¹⁾), und gelangt zu dem Resultate : »Zwischen Juden und Nichtjuden, die aber die absolute Einheit Gottes anerkennen, ist ein geschlossenes Ehebündniß gültig und darf bestehen«.

Unser verehrter Freund verwechfelt hier im Widerspruche mit dem ganzen talmudischen Alterthume die Nationalität mit dem Dogma. Der Glaube hat nach dem talmudischen Eherechte auf die Gültigkeit der Ehe nicht den geringsten Einfluß, wohl aber die Abkunft. Ein geborener Jude, der die absolute Einheit Gottes nicht anerkennt, kann eine gültige Ehe schließen²⁾. Dieses Gesetz führt F. selbst an, ohne dadurch zur richtigen Einsicht in die nationale, nicht dogmatische Tendenz des talmudischen Gesetzes über die Mischehe geleitet zu werden. F. beruft sich auf Maimonides H. Melach. 10. 12, wo von der Behandlung der Gere Tofchab im Allgemeinen die Rede ist; aus H. Melach. 8, 7 hätte er sich überzeugen können, daß der Gere Tofchab von der Epigamie ausgeschlossen ist.

Den talmudischen Principien gemäß haben auch die späteren Gesetzeslehrer die Zulassung zur Epigamie von der Nationalität, nicht aber von der Anerkennung der absoluten Einheit Gottes abhängig gemacht. Die Rabbinen im Reiche des Islam haben den monotheistischen Charakter der herrschenden Religion nicht nur nicht in Zweifel gezogen, sondern ausdrücklich anerkannt³⁾; keinem derselben ist es aber deshalb in den Sinn gekommen, die Mischehe mit Moslemin zu gestatten. Der auffallende Irrthum Faffels ist nur aus seiner Gesinnung zu erklären. Unser geehrter Freund ist in so hohem Grade conservativ, daß es ihm wirklich unerträglich ist, sich mit dem Talmud in Widerspruch zu wissen. Zu gleicher Zeit ist er aber so freisinnig, daß es ihm widerstrebt, Monotheisten von der

1) Kidd. 68 b handelt es sich bloß um die hermeneutische Begründung; die Sache selbst unterliegt keinem Zweifel. Aus Jebam. 76 a. kann vollends nicht geschlossen werden, was F. daraus schließt.

2) Jebam. 47 b. E. ha-Efer 44, 9.

3) Maim. H. Maach. Acur. 11, 7. unter Berufung auf die Geonim. Ungenau sind die Worte bei Sar Schalom Gaon: ששן נאסכן יי ל"א שרם in Bezug auf Moslemin (RGA d. Geon. ed. Cappel Nr. 46, Ende.)

jüdischen Epigamie auszuschließen. Es fehlte ihm daher die nöthige Unbefangenheit, die Quellen ohne vorgefaßte Meinung zu prüfen. Merkwürdigerweise beruft er sich auch darauf, daß die Ehe mit Karäern trotz der abweichenden Gebräuche derselben, gestattet wäre, wenn die karäische Ehescheidung nach rabbanitischem Ritus vollzogen würde. Hätte er die Quellen näher geprüft, so würde er sich überzeugt haben, daß in denselben über bekehrte Karäer verhandelt wird, bei denen jedoch, wie wir weiter unten sehen werden, wegen der abweichenden Ehescheidungs-Praxis die Beforgnis eines eingeschlichenen Mamferthumes vorwaltet.

g. PROSELYTEN.

Mit dem Eintritte in die jüdische Gemeinschaft erhielt der Profelyte und die Profelytin auch das Recht der jüdischen Epigamie. Priester durften jedoch eine Profelytin ebensowenig ehelichen, wie eine Freigelassene¹⁾; ein römischer Senator durfte mit einer Freigelassenen ebenfalls keine Ehe eingehen, und er wurde mit Strafen bedroht, wenn er es sciens dolo malo that²⁾.

Die talmudische Halacha gestattet die Profelyten-Epigamie nicht unbedingt, indem sie die Profelyten aus Ammon, Moab, ³⁷⁵ Aegypten, Edom von der Epigamie ausschließt³⁾. Ja, das Verbot, »in die Gemeinde des Ewigen zu kommen«, konnte nicht anders, als auf Profelyten der ausgeschlossenen Völkerschaften bezogen werden, da die Ehe mit Nichtbekehrten an sich als unstatthaft galt und daher nicht verboten zu werden brauchte. Umso merkwürdiger ist die kühne Reform, welche R. Josua ben Chananja in dieser Rücksicht einzuführen wagte. Der authentische Bericht, den die Mischna hierüber enthält, lautet wie folgt: »An demselben Tage (der Amtsentsetzung des erblichen Patriarchen Gamaliel II.) erschien ein ammonitischer

1) Maim. H. Issure Bia 18. 3. und Rabad das.

2) S. Savigny, System d. heut. Röm. Rechts II. 518. III. 395.

3) Siehe oben S. 118.

Profelyte, namens Juda, im Lehrhause, und stellte die Frage: »Darf ich in die Gemeinde kommen (eine Jüdin heirathen)?« R. Gamaliel: »Es ist dir verboten!« R. Jofua: »Es ist dir erlaubt!« R. Gamaliel: »Es steht geschrieben: die Ammoniter und Moabiter sollen nicht in die Gemeinde des Ewigen kommen!« R. Jofua: »Sind etwa Ammon und Moab noch an ihrem Orte? Hat ja Sanherib, König von Assyrien, alle Völker vermischt, wie geschrieben steht: Ich habe die Grenzsteine der Völker weggenommen¹⁾. R. Gamaliel: »Es steht aber auch in der Schrift: Ich werde die gefangenen Ammoniter wieder zurückbringen²⁾. Dieselben sind also zurückgekehrt!« R. Jofua: »Es steht auch geschrieben: Ich werde die Gefangenen meines Volkes Israel und Juda zurückbringen³⁾ und dieselben sind nicht zurückgekehrt!« Und man gestattete dem ammonitischen Profelyten, in die Gemeinde zu kommen, wiewohl in demselben das Bewußtsein seiner ammonitischen Abkunft und Nationalität lebte. Solchergestalt wurde infolge veränderter politischer und nationaler Zustände ein mosaisches Gesetz suspendirt! Auffallenderweise blieb unbeachtet, daß Ezra und Nehemia in den Zeiten nach Sanherib von Völkerschaften reden, die von der Epigamie ausgeschlossen wären. Die Reform R. Jofua's wurde auch von R. Akiba ben Josef festgehalten, und auf einen ägyptischen Profelyten angewendet. So berichtet mindestens die Toßefta⁴⁾; in diametralem Widerspruche damit theilt die palästinensische Gemara mit, daß R. Akiba einen aegyptischen Profelyten nicht zur Epigamie zugelassen habe: ein Umstand, welcher den französischen Rabbinen unbekannt war⁵⁾.

h. DER AM HA-AREC.

Ein ausschließlich aus der Verschiedenheit der religiösen Gefinnung und Uebung entspringendes und der Eheschließung auch innerhalb des jüdischen Stammes entgegenstehendes Hin-

¹⁾ Jesaj. 10, 13.

²⁾ Jerem. 49, 6.

³⁾ Amos 9, 14

⁴⁾ T. Kidd. V 342₉, j. Jebam. 8, 2 f. 9^b₄₃, (vgl. Sifre II 253) Sota 9a. Raschi und Toß. das.

⁵⁾ Jadajim 4, 4. T. Jad. II, 683. Berach. 28a.

derniß taucht erst im zweiten oder dritten Jahrhundert auf: es ist kein *impedimentum dirimens*, sondern ein *impedimentum impediens*, und betrifft den *עם הארץ*. Zum Verständnisse dieser Bezeichnung mögen folgende Nachweise dienen.

Die Bibel gebraucht den Ausdruck *Am ha-Arec* (Volk des Landes) bald zur Bezeichnung des israelitischen Volkes (in den ersten vier Büchern der Thora, dann in den Büchern: Könige, Jeremia, Ezechiel, Daniel und Chronik), bald zur Bezeichnung anderer Völker¹⁾, insonderheit auch der Samaritaner²⁾, bald in allgemeinem Sinne für »Volk« überhaupt³⁾.

Rückfichtlich der zuerst angeführten Bedeutung erhellt aus 3 M. 4, 27, daß mit Ausnahme des gefalbten Priesters, der Aeltesten und des Fürsten alle jüdischen Bürger mit dem fraglichen Namen bezeichnet wurden. Andere Stellen, wie 2 Kön. 11, 20, 25, 19, führen auf die Vermuthung, daß man damit die Bevölkerung der Provinz im Gegenfatze zu der der Hauptstadt bezeichnet habe. Den Plural *עם הארץ* gebrauchen ältere Schriftsteller in allgemeiner Bedeutung; die jüngeren Bücher benennen damit die ethnischen Nachbarvölker der palästinensischen Juden, und setzen beide Nomina in den Plural: *עם הארץ*. Hieraus entwickelte sich die der Mischna bereits geläufige Bedeutung des *Am ha-Arec*, als eines Individuums, welches der Abstammung nach Jude ist, vermöge seines Lebenswandels aber zum Heidenthum inclinirt. Die Kriterien des *Amhaarecthumes* sind sich im Laufe der Zeit nicht gleich geblieben. Während in früherer Zeit nur jener zum *Am ha-Arec* gestempelt wurde, der die Reinigkeitssatzungen, die Ablieferung der levitischen Deputate und die Beschränkungen des Sabbatjahres hintansetzte, galt später auch der dafür, der das Schema, die Phylakterien, den Thoraunterricht seiner männlichen Nachkommen vernachlässigte oder den Umgang mit Schriftgelehrten mied⁴⁾. Die Verschwägerung mit dem *Am ha-Arec* wird in den

1) 1 M. 23, 12, 13, 42, 6, 4 M. 14, 9.

2) Ezra 9, 4.

3) Ez. 33, 2, Job. 12, 24.

4) TAB. Zara III 464₉; Berach. 47 b Vgl. Maim. H. Eduth 11, 1 ff.

stärksten Ausdrücken mißbilligt und verboten¹⁾. Dieses Verbot hat sich auch die nachtalmudische Zeit angeeignet²⁾. Im 14. Jahrhundert hielt man noch immer die Laxheit in der Beobachtung des Religionsgesetzes für ein wesentliches Merkmal des Am ha-Arec. Die Ausschließung desselben von der Epigamie mag aber den Frommen lästig oder gar unausführbar geworden sein; man entschloß sich daher zu der Accomodation, nur denjenigen für einen Am ha-Arec zu erklären, dessen Gesetzesübertretung den Charakter einer oppositionellen Demonstration trägt. Als später, besonders seit dem 16. Jahrhundert, die pünktliche Beobachtung der religiösen Satzungen immer allgemeiner wurde, fand man nicht mehr in der laxen Uebung, sondern in der Unkunde des Gesetzes das wesentliche Merkmal des Amhaarecthumes, und man wurde wie in mancher andern, so auch in epigamischer Rücksicht indulgenter gegen den Am ha-Arec. Dies verhinderte jedoch, wie weiter unten gezeigt werden wird, die Orthodoxie selbst im 19. Jahrhunderte nicht, sich auf die talmudische Ausschließung des Am ha-Arec zu berufen.

i. JUDENCHRISTEN. CHRISTLICHE GESETZGEBUNG.

Es könnte befremden, daß die talmudischen Quellen die Ausschließung der Judenchristen von der Epigamie nicht enthalten. Nach Allem, was wir bisher über die einschlägigen talmudischen Principien gesagt haben, ist dies jedoch leicht erklärlich. Das talmudische Eherecht beurtheilt die Zulässigkeit der Mischehe nach der Nationalität, nicht nach dem Dogma. Gegen die Mischehe mit Judenchristen konnte ebensowenig ein Bedenken obwalten, wie gegen die Mischehe mit Sadducäern ein Bedenken obwaltete. Ein beträchtlicher Theil der Judenchristen hielt das jüdische Religionsgesetz für verbindlich, und war weit entfernt, sich über die Bestimmungen desselben hinauszusetzen, so daß von jüdischer Seite keine Einwendung gegen die Epigamie mit denselben gemacht werden konnte.

¹⁾ Berach. 47 b. Sota 22 a. u. Toß. das.

²⁾ Alf. das. Maim. H. If. Bia 21, 32.

Nicht so gleichgiltig konnte die Epigamie mit Juden von christlicher Seite angesehen werden. Das Judenthum forderte von den Ehegenossen Gleichheit der Nationalität, das Christenthum Gleichheit des Glaubensbekenntnisses. Schon Paulus ermahnte die Korinther, sich »im Herrn« zu verheirathen¹⁾, und darauf gründet Tertullian den Beweis, daß sich Christen nicht mit Ungläubigen verhehelichen dürfen²⁾. Der Schließung von Mischehen war also die älteste christliche Ehegesetzgebung nichtsweniger als günstig, wenn auch Paulus ausdrücklich lehrt, daß vorhandene Mischehen wegen der Religionsverschiedenheit der Ehegenossen nicht aufgelöst werden müssen.³⁾ Nachdem in der christlichen Kirche Spaltungen eingetreten waren, wurde von Seite der Rechtgläubigen die Ehe mit Ketzern ebenso verboten, wie die Ehe mit Juden. Die Kirchenversammlung, welche im Anfange des vierten Jahrhunderts in Elvira in Spanien gehalten wurde, verbot, ein christliches Mädchen einem Juden oder Ketzer zur Gattin zu geben, und bedrohte die Eltern, die dieses Verbot übertreten, mit fünfjähriger Excommunication. Die Kaiser Konstantin, Konstantius, Valentinian der ältere und jüngere, Theodosius der Große und Arkadius, welche die auf die Juden bezüglichen Kanones der Synoden zu bürgerlichen Gesetzen erhoben, befestigten insonderheit auch das Verbot der Mischehe zwischen Juden und Christen⁴⁾. »Wozu aber diese beschränkenden Gesetze in Europa, wo es gewiß nur wenige Judenchristen gab, da ja die Juden mit Heidenchristen auch nach ihren Ehegesetzen keine gültige Mischehe schließen konnten?« Die Lösung dieser Frage kann auf dreifachem Wege versucht werden. Es ist möglich, daß die von Juden gehehelichten Christinnen heimlich zum Judenthume übertraten, so daß die jüdischen Ehemänner sich vom Standpunkte ihres Religionsgesetzes nichts vorzuwerfen hatten, und nur die Kirche sich genöthigt sah, Maßregeln gegen die Mischehe zu treffen. Es ist aber auch

1) 1 Kor. 7, 39.

2) Ad uxor. II 1—7.

3) 1 Kor. 7, 12.

4) Stöcklin: Geschichte d. Sittenlehre II. 423. III. 382.

denkbar, daß die europäischen Juden in den ersten Jahrhunderten, aus denen die christlichen Verbote stammen, in der Beobachtung ihrer eigenen Ehegesetze nicht eben skrupulos waren, oder dieselben nicht einmal ihrem ganzen Umfange nach kannten. Es ist unleugbare Thatfache, daß es lange vor der Verbreitung, ja selbst lange vor dem Abfchlusse des Talmuds in vielen Gegenden jüdische Ansiedlungen gab. Die jüdische Geschichtschreibung hat aber bis zur Stunde noch nicht einmal den Versuch gemacht, das jüdisch-religiöse Leben jener Zeit mit in den Kreis ihrer Prüfung zu ziehen. Erst wenn dies geschehen sein wird, wird es möglich sein, die jüdische Praxis in Bezug auf die uns beschäftigende Frage kennen zu lernen. In Ungarn wurde die christlich-jüdische Mischehe allerdings erst unter Ladislaus I. (1077—1075), also zu einer Zeit verboten¹⁾, wo die Beobachtung des jüdischen Gesetzes, wie dessen Studium, bei den westeuropäischen Juden bereits consolidirt war. Allein in Ungarn war dies zu jener Zeit sicherlich nicht der Fall, indem sich hier noch in späterer Zeit weder von jüdischem Gemeindeleben noch von jüdischer Erudition eine Spur findet. Endlich dürfte auch die Annahme plaufibel sein, daß die Verbindungen zwischen Juden und Christinnen, welche die christliche Ehegesetzgebung so entschieden verpönt, keine ehelichen Bündnisse, sondern Concubinate waren. R. Moses aus Coucy hat, wie er selbst berichtet, noch im Jahre 1236 in den spanischen Gemeinden mit Erfolg gegen solche Concubinate gepredigt²⁾. R. Moses hat nämlich gewiß nur gegen das Concubinat geeifert, denn von einer Mischehe zwischen Juden und Christinnen, wie Creizenach irrthümlich geglaubt hat³⁾, kann zu jener Zeit in Spanien nicht die Rede gewesen sein.

1) Kohn, A zsidók története Magyarországon I. 63.

2) S. Miew. Gadol Verb. Nr. 112. Ende: הארצות כדרכן כאלו בלתי
הושלם אשר בספר יהושעא נשים נכרות רבות בשנת תתקצ"א לרש"י.

3) Schurat ha-Din S. 36.

F. ERINNERUNGEN AUS DEM MITTELALTER.

391

a. EPIGAMIE MIT SEKTIRERN BESONDERS KARÄERN.

Das biblische Alterthum kannte kein aus rein religiösen Differenzen fließendes Hinderniß der Eheschließung zwischen jüdischen Stammgenossen. Die Ausschließungsgefetze der Bibel sind nicht religiöser, sondern religiös-nationaler Natur. Das talmudische Eherecht kennt nur ein einziges religiöses Ehehinderniß: das Am ha-Arethum, denn die Ausschließung der Samaritaner von der Epigamie ging ursprünglich aus nationaler Gehässigkeit hervor. Erst die Sektirerei unter den orientalischen Juden der nachtalmudischen Zeit führte neue epigamische Fragen an die Tagesordnung.

Die reißenden Fortschritte des Islam brachten nämlich auch unter den Juden eine gewaltige Gährung hervor, welche religiöse Spaltungen in ihrem Gefolge haben mußte. Kaum ein Jahrhundert war seit dem Auftreten Mohammed's verfloßen, als an die Gesetzeslehrer schon die Frage herantrat, ob bußfertigen Sektirern die Epigamie zu gestatten sei; die Ausschließung der in der Ketzerei Verharrenden wurde als selbstverständlich angesehen. Ein Gaon — die Angaben schwanken zwischen Nitronaj, Mose und Amram — gab die Entscheidung ab, daß der Eheschließung mit bußfertigen Sektirern eine strenge, sich auf jede einzelne Familie erstreckende Untersuchung vorangehen müsse, damit die reinen Familien nicht vom Mamserthume inficirt werden. In Betreff derjenigen Sekte, welche, nach der dem Gaon gemachten Mittheilung, die jüdischen Ehegefetze gar nicht beobachtete, sprach sich derselbe dahin aus, daß wohl der ersten, vom orthodoxen Judenthume abgefallenen, und daher in Reinheit gezeugten Generation die Epigamie gestattet werden könne, sobald sie ihre Bußfertigkeit an den Tag legt, nicht aber den folgenden Generationen, in denen das Mamserthum einheimisch geworden ist. Wären, sagt der Gaon, die bezüglichen Familien heidnischen Ursprungs, so könnten dieselben ohne Anstand in den Schoß des Judenthums aufgenommen werden; da sie aber von Juden abstammen,

mufs man ihnen selbst die Aufnahme in den Gemeindeverband verweigern, um ihre Vermischung mit reinen Familien zu verhindern¹⁾.

Die neuen Sekten konnten jedoch nicht lange Gegenstand eherechtlicher Verhandlung sein, da ihre Existenz nur von kurzer Dauer war. Ihre Rolle war ausgespielt, sobald dem messianischen Schwindel ein Ziel gesetzt war, dem sie zumeist ihr Dasein zu verdanken hatten. Nur das von diesem Schwindel freie Karäerthum gewann festen Boden: die Epigamie mit Karäern blieb daher eine stehende Frage des jüdischen Eherechts. Die Gesetzeslehrer dreier Welttheile haben sich sechs Jahrhunderte hindurch an der Erörterung dieser Frage theiligt.

³⁹² Nach der aus dem vorigen Jahrhundert stammenden Relation des Karäers Salomo Troki hat Anan, der Gründer der Karäersekte, seinen Anhängern die Verschwägerung mit den Rabbaniten untersagt²⁾. Ob dieses Verbot, vorausgesetzt, dafs es wirklich ausgesprochen wurde, aus der Initiative Anan's hervorging, oder als Repressalie gegen ein vorangegangenes rabbanitisches Interdict ausgesprochen wurde, ist aus den bisher bekannt gewordenen Quellen nicht zu ersehen. Dagegen liegen die seit dem zwölften Jahrhundert gepflogenen Verhandlungen über die karäische Epigamie ziemlich vollständig vor. An der Spitze der milder gesinnten Lehrer steht Maimonides, an der Spitze der Fanatiker der Toßafist R. Simson b. Abraham. Maimonides urtheilte, wie der gelehrte Pineles bereits nachgewiesen hat³⁾, in seinem Mannesalter viel milder über die Karäer, als in seinen Jünglingsjahren. Er will dieselben nicht als Ketzer verfolgt, sondern durch Friedensworte zum wahren Glauben hingezogen wissen⁴⁾. Ueber einen speciellen Fall befragt, spricht er von einer Ehe zwischen einem Karäer und einer Rabbanitin in Aegypten mit kaltblütiger Ruhe, wie er denn die Karäer auch in Betreff des Weines und zum Theil auch

¹⁾ Schaare Cedek. VI. Nr. 7 f 24 a Salonik. RGA RDBZ II 796 f 37 c RGA. R. Mose di Trani I 19. Vgl. oben S. 156.

²⁾ Bei Pinsker, Likkute Kadm. S. π.

³⁾ Ben. Chan. V 166.

⁴⁾ H. Mam. 3, 3. Igg. ha-Ramb. 49b Brunn.

in Betreff der Schechita als Juden behandelt wissen will¹⁾. Der zu jener Zeit im Oriente herrschende duldfame Geist konnte nicht verfehlen, auf Maimonides einen tiefen Eindruck zu machen. Die unmittelbare Berührung mit Karäern dürfte ebenfalls dazu beigetragen haben, ihn milder gegen sie zu stimmen. Ganz anders urtheilte R. Simfon b. Abraham aus Sens. Derselbe hatte Frankreich während des grausamen Kreuzzuges gegen die Albigenfer verlassen. Aeußerungen zu Gunsten der Gewissensfreiheit, wie die des Grafen Roger von Foix²⁾ (1228), waren wohl nicht zu seiner Kenntniß gelangt. Die Karäer kannte er in seiner Heimath nur vom Hörensagen. Als er nun nach seiner Ankunft im Oriente über das gegen die Karäer einzuschlagende Verfahren consultirt wurde, setzte er sich in diametralen Widerspruch zu Maimonides, ohne jedoch denselben ausdrücklich zu nennen. Er will die Karäer unerbittlich verfolgt wissen. In Betreff des Ritualgesetzes seien sie als Abtrünnige zu behandeln. Der Rechtsbestand karäischer Mischehen müsse zwar anerkannt werden, da dies auch in Betreff der Mischehe mit Renegaten geschehe; aber der Bann müsse jeden treffen, der seine Tochter einem Karäer zum Weibe giebt, und dadurch dem Mamserthume Vorschub leistet. R. Simfon wollte also sein Interdict auch auf bekehrte Karäer ausgedehnt wissen. Zum Schlusse seines Gutachtens spricht er ein Verdammungsurtheil über jeden aus, der seiner Entscheidung zu widersprechen wagen würde³⁾.

Die Kunde davon drang auch zu R. Abraham, dem Sohne des Maimonides, und darauf bezieht sich die bisher unverstandene Aeußerung desselben; »Wir haben nach dem Tode des Toßafisten R. Simfon vernommen, daß er und seine Schüler meinem seligen Vater in manchen Stücken widersprochen haben. Wir fanden das Gerücht nicht bestätigt, da wir es nicht der Mühe werth hielten, Nachforschungen darüber anzustellen. Wir dachten: Ist das Gerücht gegründet, so mögen sie, Simfon und seine Schüler, die Frucht ihres Thuns ge-

1) RGA R. Dav. b. Zimra I 219. Ben Chan. a. a. O.

2) Neander, Allgem. Gesch. d. christl. Kirche V, 2, 1261.

3) RGA R. Mose di Trani I 38. : וכל הכס המסרה עליו אני קרא וקן מסרה :

nießen; ist es ungegründet, so ist dessen Urheber ein Verleumder¹⁾.

Unter den aegyptischen Juden blieb indes nach wie vor der mildere Geist vorherrschend. Ungefähr hundert Jahre nach dem Tode Maimuni's (um 1313) trat zu Kahira eine ganze karäische Gemeinde zum Rabbinismus über, und die angesehensten rabbanitischen Familien verschwägerten sich mit denselben, ohne auf das Interdict R. Simson's Rücksicht zu nehmen. An der Spitze der jüdischen Gemeinde zu Kahira stand zu jener Zeit ein Nachkomme Maimuni's²⁾. Im sechzehnten Jahrhundert entspann sich unter den orientalischen Rabbinen ein heftiger Federkrieg über die Grenzen der den Karäern zu gestattenden Epigamie. Drei Meinungen suchten sich geltend zu machen. Die äußerste Linke, von einem in hohem Ansehen stehenden Rabbinen namens Samuel vertreten, fand die Ehe mit unbekehrten Karäern nicht verpönt, sondern rabbinisch verboten; die Ehe mit bekehrten Karäern schien ihr im Geiste der aegyptischen Praxis unbedenklich. Das Bedenken wegen des hereinbrechenden Mamserthumes wies sie entschieden zurück, indem sie auch den karäischen Ehescheidungen gesetzliche Kraft vindicirte, so daß auch die von einer karäisch Geschiedenen in zweiter Ehe gezeugten Kinder als ehelich anerkannt werden müssen. Die äußerste Rechte, welche R. Mose di Trani in Safet vertrat, protestirte auch gegen die Epigamie mit bekehrten Karäern, indem dieselben dem Verdachte des Mamserthumes unterliegen. In der Mitte stand R. David b. Abi Zimra in Kahira, welcher die Ehe mit nichtbekehrten Karäern zwar selbst vom Standpunkte der Thora verpönt fand, dagegen die mit bekehrten Karäern für unverfänglich erklärte. Die Begründung seiner Indulgenz ist aber nichtsweniger als indulgent. Unter den Karäern, sagt er, kann es keine Mamserim geben; nicht etwa weil ihre Ehescheidungen giltig, sondern weil ihre Eheschließungen ungiltig sind, so daß es unter ihnen keine legitimen Ehen, und daher auch keine im Ehebruch erzeugten Kinder geben

¹⁾ Milcham. S. 30. Hannover 1840.

²⁾ Kaftor wa-Ferach Abfchn. 5. f 11 b ff Berlin. RGA R. Dav. b. Zimra I 219.

kann. Die Ungültigkeit karäischer Ehen deducirt R. David aus der Unfähigkeit der Karäer ein gültiges Zeugniß abzugeben, woraus folgt, daß nur eine vor rabbanitischen Zeugen geschlossene karäische Ehe als gültig betrachtet werden kann. Im Sommer des Jahres 1656 wurde die Ehe mit bekehrten Karäern von dem Rabbinercollegium zu Konstantinopel, an dessen Spitze R. Moses Benvenisti stand, nachdrücklich verboten¹⁾.

R. Moses Isserles sagt: »Die Verschwägerung ist verboten, ³⁹³ weil die Karäer unter dem Verdachte des Mamserthumes stehen: sie dürfen daher nicht aufgenommen werden, wenn sie sich bekehren wollen²⁾.« Fassel schließt hieraus, daß rabbanitische Juden sich mit karäischen, trotz der abweichenden Religionsgebräuche der letztern, verschwägern dürften, wenn die karäische Ehescheidung nach rabbanitischem Ritus vollzogen würde³⁾. Er vergißt aber, daß in den Quellen, wie bereits erwähnt wurde, von bekehrten Karäern die Rede ist; unbekehrten Karäern ist die Epigamie unter keinerlei Voraussetzung eingeräumt worden. Die rabbanitische Gesetzgebung in Betreff der karäischen Mischehe beweist das Gegentheil von dem, was unser gelehrter Freund daraus deduciren wollte.

Besondere Erwähnung erheischt hier eine philokaräische Stimme, welche sich gegen Ende des vorigen Jahrhunderts vernehmen ließ. Die im Jahre 1793 in Berlin unter dem Titel »Beßamin Rofch« erschienene Gutachtensammlung enthält verschiedene freisinnige Elemente, welche den Zorn der Orthodoxie auf sich ziehen mußten. Der mährische Landesrabbiner Marcus Benedict richtete eine hierauf bezügliche heftige Epistel an den berliner Oberrabbiner Hirsch Lewin, dessen Sohn Saul die Sammlung edirt und mit Zusätzen versehen hatte⁴⁾. Afulai und Michael äußerten Zweifel an der Echtheit der dem R. Ascher

1) RGA, R. Dav. b. Zimra das. u. II 796. Dasselbe Argument in RGA. Samml. d. Bec. Aschkenazi. 3 Pene Mofche III. 1. Pachad Jicchak sv. קדמים

2) Sch. Ar. Eben ha-Ezer 4. 36.

3) Mos. rabb. Civilrecht I 40.

4) Siehe oben Band II 183.

b. Jechiel und anderen Lehrern des Mittelalters zugeschriebenen Gutachten. Dies verhinderte jedoch manche reformistische Schriftsteller in Deutschland nicht, die Sammlung als echt zu betrachten, und namentlich die darin enthaltene Dissertation über die Glaubensartikel als von R. Ascher herrührend zu citiren. Im Jahre 1840 erklärte Geiger, die Unechtheit der Gutachtensammlung sei hinlänglich erkannt; 1859 stellte Zunz Alles zusammen, was ihm gegen die Authentie der Sammlung zu sprechen schien, dieselbe wurde jedoch theilweise von Jost in Schutz genommen¹⁾. Allen diesen Kritikern ist es entgangen, daß der Editor der in Rede stehenden Gutachtensammlung nicht die Selbstverleugnung hatte, seine über die angekündigten Grenzen weit hinausgehende Autorschaft gehörig zu bemängeln; ja daß er Kennern, bei denen er Gefinnungsverwandtschaft voraussetzte, sogar ziemlich leicht zu findende Fingerzeige gab, hinter der Maske R. Ascher's den wirklichen Verfasser der Gutachten zu errathen. Einen solchen Fingerzeig enthält zum Beispiel Nummer 232. Die daselbst aufgeworfene Frage wurde auf den neueren Jeschiboth vielfach ventilirt; es ist eine sogenannte *שאלה ותשובה*. Die Lösung, die dem R. Ascher in den Mund gelegt wird, enthält eine pilpulistische Bravour, wie sie einem R. Jonathan Eibeschütz oder R. Pinchas Horwitz zur Ehre gereicht hätte. Die mittelalterliche Litteratur hat nichts Aehnliches aufzuweisen: Zunz und Jost konnten dies nicht entdecken, da sie den pilpulistischen Inhalt des kritisirten Buches abseits liegen ließen. R. Saul selbst verließ sich ohne Zweifel darauf, daß gleichgesinnte Fachmänner seine Virtuosität in der dialektischen Handhabung talmudischer Materien erkennen und bewundern, die eigentliche Quelle der Kunststücke aber nicht enthüllen werden. Das *Bešamim Rošeh* ist in pilpulistischer Beziehung ein wahres Meisterwerk: die brilliantesten Productionen hat R. Saul nicht in den Zugaben, zu denen er sich bekennt, niedergelegt, sondern gerade in den Stücken, welche er älteren, mittelalterlichen Autoritäten zuschreibt. Dieser Witz zieht sich,

¹⁾ Afulai II Nr 127 Benjacob. LB. d. Or. V. 53, 140. Jost Gesch. d. III. 396—400.

wie ein rother Faden, durch das ganze Buch! Den älteren Autoritäten schiebt er aber auch die reformatorischen Vorschläge und Entscheidungen unter, welche er zur Sprache bringen will¹⁾, und die in religionsgeschichtlicher Rücksicht von nicht geringer Bedeutung sind. Sie zeigen deutlich, daß selbst ein pilpulistischer Rabbiner ersten Ranges sich in Berlin dem Einflusse der Aufklärungstendenzen nicht zu entziehen vermochte. R. Saul mußte infolge des Aergernisses, das sein Werk gegeben hatte, seine Heimath verlassen²⁾, und starb zu London am 17. November 1794. Sein einziger Freund daselbst, Meyer Josef, veröffentlichte 1844 sein Testament, in welchem sich die höchst seltsame Verfügung findet, daß man ihn in den Kleidungsstücken begrabe, in welchen er sein Leben beschloßen hat. Seine Manuscripte sollen ungelesen nach Berlin geschickt werden³⁾. Ob dies geschah, und ob überhaupt noch Aussicht vorhanden sei, die fraglichen Manuscripte benützen zu können, vermögen wir nicht zu sagen. Das Gutachten, welches uns hier interessiert, wird auf R. Baruch b. Samuel zurückgeführt, hat aber natürlich keinen andern Verfasser, als Rabbi Saul selbst, welcher die Frage, ob bekehrten Karäern die Epigamie zu gestatten sei, nur benützt, um auf die schwachen Seiten des rabbanitischen Eherechtes aufmerksam zu machen, und seine karäischen Sympathieen durchblicken zu lassen. Er weist auf die zahlreichen Differenzen hin, welche sich seit der ältesten tannaitischen Zeit auf dem Gebiete des rabbanitischen Eherechtes bemerkbar machten, und thut den kühnen, den tiefen Kenner verrathenden Ausspruch, daß die unter den rabbanitischen Autoritäten obwaltenden eherechtlichen Differenzen zahlreicher sind, als die zwischen Rabbaniten und Karäern. Zunz gestattet sich hierüber die absprechende Bemerkung: »Solches Zeug schrieb kein berühmter Rabbiner um 1200.« Daran ist aber nur so viel wahr, daß bei einem Rabbiner des 12. und 13. Jahrhunderts nicht leicht diese unbe-

¹⁾ Beß. Rosch: Nr. 18. 19. 36. 40. 94. 112. 116. 126. 191. 212. 219. 239. 251. 280. 342. 371.

²⁾ Revue orientale III 251.

³⁾ L. B. d. Or. V. 712.

fangene Freiheit des Urtheils gefunden werden dürfte. Aber »solches Zeug!!« Hätte Zunz das jüdische Eherecht mit demselben Fleiße studirt, mit welchem er die Geschichte der Liturgie studirt hat, so würde er sich ein so wegwerfendes

394 Urtheil sicherlich nicht gestattet haben. Wenn R. Saul versichert, daß die Karäer — auf dem Gebiete des Eherechtes — dem Talmud nicht zuwider handeln, so schöpfte er diese Versicherung aus älteren Quellen, über welche wir bereits berichtet haben. R. Saul macht ferner geltend, daß im Talmud keine Spur von einer Ausschließung der Sadducäer vorkomme, und daß sich vielmehr darthun lasse, daß Verschwägerungen zwischen Pharisiäern und Sadducäern vorgekommen sind. Aus den ersten christlichen Jahrhunderten und aus der Zeit der Kreuzzüge holt er sich ebenfalls Waffen zur Vertheidigung seiner These. Ja er greift sogar in die biblische Zeit zurück, indem sich, wie er sagt, die Skrupel wegen des Mamserthums in die Zeiten Jerobeams und der übrigen gottlosen Könige zurückdatiren lassen, wo die Mehrheit der Nation die Vorschriften des Gesetzes nicht beobachtete! Außerdem scheut sich R. Saul nicht, unumwunden auszusprechen, daß die Epigamie selbst im Widerspruche gegen das Gesetz auf die Karäer ausgedehnt werden müßte, um die Entweihung des göttlichen Namens zu verhüten; denn für eine solche Entweihung, d. i. für eine schmähliche Erniedrigung des Judenthums müßte es angesehen werden, wenn die gegenseitige Anfeindung der jüdischen Sekten so weit ginge, daß sie es vermieden, sich unter einander zu verschwägern! Also, fügt er hinzu, stände es, wenn die Epigamie mit den Karäern wirklich verboten wäre; nun ist sie aber schon aus dem Grunde nicht verboten, weil die karäischen Mamserim, wären sie auch vorhanden, jedenfalls nur eine unbedeutende Minorität ausmachen, auf die keine Rücksicht zu nehmen ist. Es ist vielleicht R. Saul nicht entgangen, daß seine Argumente theilweise selbst für die Epigamie mit nichtbekehrten Karäern sprechen. Er läßt übrigens dem Gutachten folgende Bemerkung des Aron ha-Levi folgen: »Die Worte unseres großen Lehrers (Baruch b. Samuel) sind begründet auf Wahrheit, Recht und Frieden, und es ist vom Stand-

punkte des Rechts an der Richtigkeit derselben nicht zu zweifeln. Nichtsdestoweniger versichere ich dich, daß ich (einem bekehrten Karäer) nicht meine Tochter geben würde, wenn derselbe auch ein Josua b. Nun wäre. R. Saul unterläßt aber nicht, dem R. Baruch auch unter seiner eigenen Firma ein Compliment zu machen¹⁾.

R. Saul's Discussion war rein theoretischer Natur. R. Ezechiel Landau in Prag hatte über die praktische Frage zu entscheiden, ob ein Rabbanite, welcher in Hasenput in Kurland die Tochter eines Karäers geheiratet hatte, mit derselben die eheliche Gemeinschaft fortsetzen dürfe. R. Ezechiel wagt nicht, die Frage definitiv zu erledigen. Gelegentlich äußert er den Quellen gemäß, daß die Verbindung mit nichtbekehrten Karäern, auch abgesehen von den Bedenken, welche wegen der legitimen Abkunft obwalten, an und für sich verboten sei²⁾.

b. ANUSZIM.

Anuſim (Gezwungene) ist der technische Ausdruck für jüdische Scheinrenegaten, welche, fanatischer Verfolgung weichen, sich scheinbar vom väterlichen Glauben lossagten. Da es nun nicht selten vorkam, daß sie in den Schoß der von ihnen verlassenen Gemeinde zurückkehrten, so traten verschiedene auf sie bezügliche Fragen hervor, deren epigamischen Theil wir hier zu erwähnen haben. Die älteste hieher gehörige Entscheidung rührt von Ralchi her, und erklärt eine Ehe für gültig, welche von einem Anuſ in Gegenwart anuſitischer Zeugen mit einer Jüdin geschlossen wurde³⁾. Andere stellten die Gültigkeit einer in Gegenwart anuſitischer Zeugen geschlossenen Ehe in Abrede, indem denselben die Fähigkeit zu gültiger Zeugenaussage abgesprochen werden müsse.

Einen ausführlichen Bescheid über die Anuſimfrage schrieb der berühmte algierer Rabbiner Simon b. Cemach Duran (gest. 1444). Er erklärt ebenfalls die Trauung für gültig,

¹⁾ Beß. Rosch. Nr. 220.

²⁾ Noda Bihuda I. 2, 5.

³⁾ Jos. Kolon Nr. 85. RGA Meir aus Padua Nr. 35.

wenn sie in Gegenwart jüdischer, für ungiltig, wenn sie in Gegenwart anußitischer Zeugen vollzogen wurde. Letztere Bestimmung gilt jedoch nach ihm nur, wenn auf die Trauung nicht die *ascensio thalami* oder *copula carnalis* folgte; erfolgte auch diese, kann der Eheschließung nicht unbedingt die Giltigkeit abgesprochen werden¹⁾. Ganz isolirt steht die Meinung eines alten Gesetzeslehrers, angeführt von R. Isaak b. Abba Mare aus Marfeille (im 12. Jhrh.), nach welcher nicht nur die Trauung eines zur Abgötterei Abgefallenen, sondern auch die eines öffentlichen Sabbatfchänders null und nichtig ist. Merkwürdigerweise wird aber die Clausel hinzugefügt, daß unter öffentlicher Sabbatfchändung nur Feldarbeit verstanden werde²⁾.

G. MISCHEHELICHE FRAGEN DER NEUERN ZEIT.

a. SABBATHÄER UND REFORMER.

Als das Rabbinat zu Konstantinopel in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts die Karäer von der Epigamie ausschloß, hatte es den Anschein, als würden neue mischeheliche Fragen innerhalb der Judenheit gar nicht mehr auftauchen können. Sabbathaj Cewi war aber damals schon 16 Jahre alt und beschäftigte sich bereits unter Anleitung des R. Josef Iskafa mit der Kabbala, durch deren Studium er sich mit seinem Wissen und Willen einem messianischen Schwindel hingab, welcher ein schmachliches Ende nahm, dagegen ohne sein Wissen und ohne seinen Willen unter den europäischen Juden eine gewaltige Bewegung hervorrief, welcher der Rabbinismus kaum Meister werden konnte. Die Bannflüche, die in den Synagogen gegen die Sabbathäer publicirt wurden, sind in so scharfen Ausdrücken abgefaßt, daß sich die Ausschließung von der Epigamie von selbst versteht. In dem hamburgers Anathema, welches 1665 verkündet wurde, ist die Verschwägerung mit ihnen aus-

¹⁾ RGA III. 47. Vrgl. RGA II. bar Scheftiet 11. Debar Schemuel 45.

²⁾ Itur 63 b Lemberg. Die richtige Leseart dieser Stelle ist bei Duran a. a. o. zu finden. Die Clausel lautet: *דמחל שבתות בחרמים לרא אלא בעבודת קראק*

drücklich verboten¹⁾. Ein ausführliches Gutachten über die sabbathäische Mischehe schrieb R. Eleazar Flekeles am 28. April 1791 in Prag an einen heirathslustigen Freund in Kojetein, welcher die Tochter eines Kryptosabbathäers heimzuführen beabsichtigte.

Der Heirathscandidat hatte hervorgehoben, daß das Mädchen, das er heirathen wolle, noch im Kindesalter stehe, und in das sabbathäische Unwesen nicht eingeweiht sei. R. Eleazar verweist aber seinem jungen Freunde seine Frage, und warnt denselben nachdrücklich vor der beabsichtigten Verbindung. Sein Zorn entbrennt im Verlaufe seines Bescheides immer mehr. Anfangs stellt er die Sektirer mit dem Am ha-Arec der talmudischen Zeit in eine Linie; später sagt er, daß das Verbot der Verschwägerung mit den sieben kanaanitischen Völkern auch auf sie angewendet werden müsse. R. Eleazar erschöpft sich in Schimpfwörtern über die Anhänger Sabbathaj's und Frank's²⁾: das Schimpfen gehört zu dem guten Tone der Orthodoxie. Wenn man die maßlosen Expectorationen liest, kann man nicht umhin, an folgende Alternative zu denken: Entweder sind die Beschuldigungen übertrieben oder gegründet. In jenem Falle trifft der Vorwurf liebloser Uebertreibung diejenigen Männer, welche von der Romantik als Heilige dargestellt, und deren Aussprüche zu Gesetzen erhoben werden. Sind die Beschuldigungen, welche gegen die Sabbathäer ausgesprochen werden, gegründet; umso trauriger! Die angebliche Verworfenheit der Sabbathäer würde nur den unumstößlichen Beweis liefern, daß sich jedenfalls der vormendelsohnische Rabbiniſmus insofern überlebt hatte, als er zu unerbittlicher Verfolgung seine Zuflucht nehmen mußte, um über die Consequenzen der von ihm selbst verehrten Kabbala triumphiren zu können.

Der Sabbathäismus wurde vollständig überwunden. Der Lorbeer des Sieges gebührte aber nicht den verfolgenden und verfluchenden Rabbinen, sondern der Richtung, zu welcher

1) Tor. ha-Kenaoth 40 a.: כלל כי השמים הם על
העולם.

2) Teschuba me-Ahaba I 8.

⁴⁰⁰ Mendelssohn den Impuls gegeben hatte. Die Consequenzen dieser Richtung in Deutschland führten zu neuen epigamischen Fragen, welche — mindestens theoretisch — noch nicht erledigt sind.

Das frankfurter Rabbinat richtete nämlich im Sommer des Jahres 1843 ein Rundschreiben an Rabbinen und jüdische Theologen, dieselben auffordernd, über die Reformer in Frankfurt ein Gutachten abzugeben. In manchen der eingelaufenen Gutachten wird nun auch die Epigamie mit den Reformern zur Sprache gebracht. So sagt S. D. Luzzatto: »Was die Verhehlung mit dem Unbefchnittenen betrifft, so ist es mir außer Zweifel, daß wir unsere Tochter keinem Israeliten, der sich zu beschneiden weigert, zur Frau geben würden; die Tochter des unbefchnittenen Israeliten jedoch dürfen wir unseren Söhnen geben. Jedoch sollen wir auch hier vorsichtig sein, falls sie sich zu ihren väterlichen Grundsätzen bekennt: denn ist auch der Mann vermögend, seine Frau zu sich heranzubilden, so ist doch die Folge immer ungewiß¹⁾.« Luzzatto ist also gegen die Reformer toleranter, als R. Eleazar gegen die Sabbathäer war. Mannheimer beschränkte sich auf die Erklärung, daß er die in Rede stehende Ehe nicht einsegnen würde²⁾. Beide, Luzzatto und Mannheimer, reden ausschließlich von männlichen unbefchnittenen Individuen; Rapoport will die Reformer überhaupt von aller und jeder Epigamie ausgeschlossen wissen, wobei er sich auf die Ausschließung der Samaritaner und der Sektirer der geonäischen Zeit, besonders der Karäer beruft, und hinzufügt: »Die Beforgniß ist sehr groß, daß die Reformer zuweilen vor tauglichen Zeugen Trauungen, vor untauglichen aber Scheidungen vollziehen, auch sonst ungiltige Scheidebriefe ausstellen, oder eine kinderlose Witwe ohne vorhergegangene Chaliza heirathen, oder die rabbanitischen und selbst pentateuchischen Hindernisse der Verwandtschaft und Schwägerschaft unbeachtet lassen werden; in der Eingabe an die Behörde muß also ausdrücklich gesagt werden, daß wir einerseits keinerlei Zwang auf die Reformer

¹⁾ Trier, Rabb. Gutachten. Frank f. 1844. 70.

²⁾ Daf. S. 102.

ausgeübt wissen wollen, daß wir aber uns in unserm und unserer Nachkommen Interesse vor jedem Flecken des Mamferthums bewahren wollen¹⁾«.

Die orthodoxen Herausgeber der gesammelten Gutachten in Frankfurt am Main waren einsichtsvoll genug, diese Stelle zu mildern, und das »Mamferthum« in der deutschen Uebersetzung gänzlich wegzulassen. Der ungarer Rabbiner, Maier Eisenstädter, sprach ein Jahr später in einem die braunschweiger Rabbinerversammlung betreffenden Sendschreiben die Warnung aus, daß die Reformbestrebungen in Deutschland in der Folge zur Ausschließung der Reformer von der Epigamie führen könnten.

b. CHRISTLICH-JÜDISCHE MISCHEHE.

Mehr als ein Menschenalter vor diesen Discussionen war in Frankreich die Frage der christlich-jüdischen Mischehe zur Sprache gekommen. Das von Napoleon zusammengerufene große Sanhedrin erklärte in seiner am 19. Februar 1807. abgehaltenen vierten Sitzung, »daß die Ehen zwischen Israeliten und Christen, welche nach dem Gesetze des Civil-Codex vollzogen sind, bürgerlich verpflichtend und gültig sind, und obwohl sie nicht fähig sind, mit den religiösen Formen bekleidet zu werden, sie doch kein Anathema nach sich ziehen sollen.« So lautet der dritte Synedrial-Artikel in treuer Uebersetzung aus dem Französischen. Hebräisch lauten die Schlußworte: וְהָאֵלֶּה עַל כֵּן שֶׁהָיָה סֵךְ הַמִּשְׁתֵּן שֶׁהָיָה קִדּוּשׁן הַחֻסִּים בָּהֶם כִּדְתָא מִשָּׁה לֹא הָיָה עֲלֵיהֶם עֲנֵשׁ הָרֶם d. h.: »Obwohl es unmöglich ist, daß die Trauung an ihnen (den Christen) hafte, so soll doch ihretwegen keine Bannstrafe verhängt werden.« Das pariser Sanhedrin hat sich also nicht ein Haar breit vom Talmud entfernt. Es erklärte, daß nach dem talmudischen Eherechte eine legitime Ehe zwischen Juden und Christen nicht geschlossen werden könne; selbst in der Erlassung der Disciplinarstrafe liegt keine auf die Mischehe bezügliche besondere Concession, da der Bann zu jener Zeit in Frankreich

¹⁾ Daf. 124.

und Italien wohl auch sonst außer Brauch gekommen war. Die ganze Fassung des Artikels zeigt also von talmudischer Sachkenntnis und rabbinischer Folgerichtigkeit. Weder jene noch diese gab sich jedoch bei der braunschweiger Rabbinerverversammlung (1844.) zu erkennen.

Die pariser Synedrial-Artikel kamen am 18. Juni in der neunten Sitzung der Rabbinerverammlung zur Sprache¹⁾. Merkwürdigerweise hatte Niemand von der Original-Ausgabe der discutirten Artikel Einsicht genommen; dieselben waren der Versammlung nur aus Geschichtscompendien und nur beiläufig bekannt²⁾. Der Antrag, die Synedrialbeschlüsse zu bestätigen, war von Philippson ausgegangen; die zur Prüfung desselben gewählte Commission bildeten Holdheim, Salomon und Frankfurter. Salomon las als Berichterstatter die Antworten des pariser Sanhedrin und die Anträge der Commission. Die dritte Antwort des Sanhedrin lautete nach diesem Berichte: Die Verheirathung mit Christen ist nicht verboten. So hatte aber das Sanhedrin, wie wir sahen, nicht geantwortet. Das Sanhedrin hatte sich darauf beschränkt, zu erklären, daß die Civilehe civile Gültigkeit habe; sonst hielt daselbe an dem talmudischen Eherechte fest, und räumte daher der christlich-jüdischen Mischehe in jüdischem Sinne nicht einmal den Rechtsbestand ein. Der Antrag der Commission lautete: »Ehen zwischen Juden und Christen, Ehen zwischen Monotheisten überhaupt sind nicht verboten.« Wir abstrahiren davon, daß in dem letzten Abfatze die Ehe zwischen Christen und Mohammedanern erlaubt wird, wozu die Versammlung offenbar nicht berechtigt war; den Umstand dürfen wir aber nicht unberührt lassen, daß die Versammlung des guten Glaubens war, im Sinne des pariser Sanhedrin zu beschließen, während der angeführte Antrag in directem Widerspruche zu dem entsprechenden Synedrialbe-

1) Zugegen waren: Maier, Holdheim, Klein, Salomon, Heß, Sobernheim, Jolowicz, Goldmann, Ben-Israhel, Philippson, Schott, Formstecher, Frankfurter, Herxheimer, Adler d. Ält. und d. Jüng., Hoffmann, Heidenheim, Herzfeld, Bodenheimer, Hirsch, Edler, Cahn.

2) Siehe oben Band II 301 Anm. 1.

schluß stand. Salomon, der Berichterstatter der Commission, sagte, nachdem der Commissionsantrag bereits gestellt war, es sei, so viel er sich erinnere, jenem Ausspruche des Sanhedrin der Zusatz beigefügt: jedoch kann kein Geistlicher, weder der christliche noch der jüdische, gezwungen werden, die Ehe einzufegnen. Holdheim äußerte: Ich glaube, so lautet der Zusatz: die Schwierigkeit der Ausführung liegt in der Einfegnung. In Wahrheit hat weder Salomon noch Holdheim den Wortlaut des Zusatzes richtig angegeben.

Schott unterzog den vermeintlichen Ausspruch des Sanhedrin einer apologetischen und emphatischen Exegese. »Die Ehrlichkeit des Synedrums,« sagte er, »beweist sich auch in der Fassung dieser Antwort. Es sagte: Die Ehe zwischen Juden und Christen ist nicht verboten; nicht: sie ist gestattet«: ein Raisonnement, welches ganz und gar auf Sand gebaut ist, indem es dem Synedrium nicht im entferntesten in den Sinn kam, die Mischehe als nicht verboten zu erklären. Maier ließ sich auf eine talmudische Deduction ein. Er sagte: Vorsichtig haben sich die Sanhedrin ausgedrückt, aber ganz übereinstimmend mit dem Talmud. Wo eine Civil-Ehe besteht, hat die Sache vom orthodoxen rabbinischen Standpunkte aus gar keinen Anstand; בעולם בעל יש לך, kirchliche Einfegnung aber nicht: חובה וקדוש אין לך. Dieser talmudische Ausspruch¹⁾ steht aber zu dem besprochenen Gegenstande wirklich nicht in der entferntesten Beziehung; ja genau genommen sagt derselbe das Gegentheil von dem, was daraus deducirt werden will. Der Sinn des Ausspruches ist nämlich: Die noachidische Ehe wird nicht durch Trauung und Einführung in das Brautgemach, sondern durch die copula carnalis geschlossen. Hiermit stimmt das dem alten germanischen Rechte entsprungene Sprichwort überein: »Ist das Bett beschritten, so ist das Recht erstritten.« Wo aber die Civilehe besteht, wird die Ehe nicht durch die copula carnalis, sondern durch die von der bürgerlichen Gesetzgebung vorgezeichnete Norm geschlossen! — Von der Majorität wurde folgende Fassung angenommen: »Die Ehe eines Juden mit

1) Sanh. 57 b.

einer Christin, die Ehe mit Angehörigen monotheistischer Religionen überhaupt, ist nicht verboten, wenn den Eltern von den Staatsgesetzen gestattet ist, die aus solcher Ehe erzielten Kinder auch in der israelitischen Religion zu erziehen¹⁾.« Dieser Beschluß ging von einer Versammlung aus, welche es, trotz der Motion einiger Mitglieder, sorgfältig vermied, auf eine Discussion über die Autorität des Talmud einzugehen. Und doch ist es klar, daß nach talmudischem Eherechte auch mit einem Ger Toschab, also auch mit einem Monotheisten, keine Ehe geschlossen werden darf, so lange derselbe nicht in den Schoß des Judenthums aufgenommen ist.

Seit den Verhandlungen der braunschweiger Rabbinerversammlung sind allerdings schon achtzehn Jahre verfloßen; aber dieselben sind bis auf den heutigen Tag für die Richtung charakteristisch, welche die jüdischen Studien in Deutschland genommen haben: Den volks- und literaturgeschichtlichen Forschungen wird der emsigste Fleiß zugewendet, religionsgeschichtliche Fragen werden nur nebenher berührt. Die wissenschaftliche Realkenntniß des Talmuds und des mittelalterlichen Rabbinismus erfreut sich nur einer äußerst schwachen Pflege. Selbst hierauf bezügliche Monographien haben nur ausnahmsweise wissenschaftlichen Werth. Zu diesen Ausnahmen gehört aber die Erörterung nicht, welche über die uns beschäftigende Frage zwischen Holdheim und Frankel stattgefunden hat. Ersterer beruft sich auf R. Moses aus Coucy, welcher die Mißchehe mit Nichtkanaaniten gestattet haben soll²⁾. Letzterer replicirt dagegen: Holdheim hat absichtlich geändert. Der Semag am angeführten Orte sagt: *אכל משאר אימות שנתערבו בוטרי להחזיק*. Dieses Wort *שנתערבו*, auf das wohl gerade nicht wenig ankommt, hat Holdheim weggelassen; dieses *שנתערבו*, das den Incidenzpunkt bei dieser ganzen Frage macht, und das an sich aus der ganzen dortigen Discussion nicht fehlen kann, hat H. aus der Mitte herausgehoben, und wo es sich um eine der wichtigsten religiösen Fragen handelt, eine Untreue begangen³⁾!« — Wer mit den

1) Protokoll S. 70 ff.

2) Autonomie der Rabbinen 115. Anm. b.

3) Ztschr. f. rel. Int. I 287.

Quellen vertraut ist, traut kaum seinen Augen, indem er diese Controverse liest. Zunächst haben die beiden Gelehrten nicht erwogen, daß R. Mose aus Coucy, um dessen Worte es sich handelt, ein Compiler ist, und daß mithin auf die Quellen zurückgegangen werden müsse. Aus diesen ist nun allerdings ersichtlich, daß nach Raba b. Josef das Verbot der Verschwägerung sich nur auf kanaanitische Profelyten beziehe, indem von einer Verschwägerung mit geborenen Nichtjuden die Rede gar nicht sein könne. R. Jakob Tam bemüht sich zwar, ein anderes Verbot für die Mischehe geltend zu machen (לא תקר), aber andere Casuisten erkennen dies nicht an¹⁾. Wie verhält sich nun R. Mose zu dieser Meinungsdivergenz? Folgendermaßen. Zuerst führt er R. Jakob's Meinung an, ohne jedoch denselben zu nennen. Hier kommt der von Holdheim angeführte Passus vor; H.'s Citat ist nicht wortgetreu, ohne daß ihn jedoch der Vorwurf der Fälschung trifft: er citirte — allerdings übereilt — nach dem Register, ohne die Stelle im Buche selbst nachzulesen. In diesem Punkte hat also Frankel Recht; in der Hauptsache hat er aber Unrecht. Denn nachdem R. Moses die Ansicht R. Tam's angeführt hat, bekennt er sich ausdrücklich zu der entgegengesetzten Meinung, nach welcher weder die Ehe, noch der fleischliche Umgang mit Nichtjuden pentateuchisch verboten ist²⁾! Frankel hatte sich wegen des שנתייר so sehr ereifert, daß er die folgenden Zeilen des Semag nicht ruhig lesen konnte. Er hätte daraus ersehen, daß R. Moses von religiösem und nationalem Standpunkte über jede fleischliche Vermischung zwischen Juden und Nichtjuden den Stab bricht, dabei aber anerkennt, daß das Gesetz kein hierauf bezügliches Verbot enthalte. Dagegen ist es für die deutsche Reform charakteristisch, daß Holdheim hier R. Moses aus Coucy gegen Maimonides ins Treffen führt, während Maimonides es

1) S. Toß. Kidd. 21 b Sota 26 b Snh. 52 b

2) Semag 39 d Venedig והחכמים חלקים עליו (על ד' שמואל) ואומרים שאין הכרח בהם לדבר (ע"ל טורח) ולא בשבעה אומות הוקא כאשר בארנו הילכך חזא על שאר גויות משאר האומות לארבעה דברים, vor dem Worte ארבעה, scheinen einige Worte zu fehlen. Für בלא רבית hat die Semaghandschrift Perls: בלא רבית

ist, welcher — allerdings im Widerspruche mit Raba — einer gefunden Exegese folgt¹⁾. Holdheim polemisirt gelegentlich gegen Bruno Bauer, welcher die Beschlüsse des pariser Sanhedrin mit gehässigen Bemerkungen begleitet; in der Hauptsache hat aber Bauer nicht Unrecht, denn in den französischen Beschlüssen stehen wirklich die Worte: »bien qu'ils ne soient pas susceptibles d'être revêtus des formes religieuses²⁾«.

c. CHRISTLICHE STIMMEN. SCHLUSSBETRACHTUNG

Die christliche Ehegesetzgebung bekennt sich im Wesentlichen zu den Grundsätzen der alten Kirchenverfassungen. Walter: »Da die Ehe in ihrer Vollständigkeit gedacht eine Gemeinschaft aller Lebensverhältnisse sein soll, so muß sie gewiß auch den edelsten Theil derselben, die Religion, umfassen Daher wurden die Heirathen zwischen Christen und Ungläubigen von den ersten Zeiten an vielfach getadelt, dann insbesondere die Ehe zwischen den Provinzialen und den aufgenommenen Barbaren, sowie die zwischen Christen und Juden durch die bürgerlichen Gesetze verpönt, letztere auch bei den christlichen Germanen nicht geduldet, endlich überhaupt die Ehen zwischen Christen und Ungläubigen durch eine allgemeine Observanz für nichtig erklärt. Dieses hat auch bisher das protestantische Kirchenrecht anerkannt. In der neuern Zeit sind jedoch in einigen protestantischen Ländern Deutschland's die Ehen mit Juden unter der Bedingung, daß die Kinder christlich würden, gestattet worden. Die katholische Kirche beharrt aber auch in diesem Falle bei ihrer Ansicht von der Nichtigkeit einer solchen Ehe: daher muß, wenn ein solches Ehepaar zur katholischen Kirche übertritt, die Ehe durch eine neue Eingehung gültig gemacht werden³⁾«. Letztere Bestimmung

¹⁾ S. o. S. 124 Anm. 3.

²⁾ Décisions doctrinales du grand Sanhedrin, Paris 1812 p. 26. Raf. Kirchheim hat den bezüglichen Artikel im LB. d. Or. V 670. mitgetheilt.

³⁾ Kirchenrecht §. 306.

ist jedoch in den deutsch-slavischen Ländern Oesterreich's durch das Hofdekret vom 10. August 1821 aufgehoben, insofgedessen es den getauften jüdischen Eheleuten überlassen wird, »ob sie ihre Ehe durch die priesterliche Einsegnung ihres neuen Seelforgers geheiligt haben wollen¹⁾«. Der jüdische Leser muß an dieser Ausdrucksweise Anstoß nehmen, indem damit gesagt ist, daß eine jüdische Ehe nicht heilig sei, und erst durch die Intervention eines christlichen Seelforgers geheiligt werde. Man wird sich aber hierüber nicht wundern, wenn man erwägt, daß das österreichische bürgerliche Gesetzbuch auch von jüdischen Ehegatten spricht, »wovon ein Theil zur christlichen Religion übergetreten, der andere aber im Irrthume zurückgeblieben ist!²⁾« — Der protestantische Kirchenrechtler Richter sagt: »Noch jetzt ist die disparitas cultus nach den Grundsätzen der katholischen Kirche ein trennendes Hinderniß, und auch das Recht der evangelischen Kirche hat sich auf diesem Standpunkte erhalten, unberührt durch eine Aeußerung Luther's, der einmal, die Ehe als äußerliches, weltliches Ding auffassend, die Eheschließung mit Heiden und Juden als statthaft erklärte. In der neuern Zeit haben zwar einzelne Territorialgesetze versucht, durch Freiebung der Ehe zwischen Christen und Juden die letzteren zur Einheit des bürgerlichen Lebens heranzuziehen. Ein solches philanthropisches Experiment ist aber, weil es die Idee der Ehe opfert, schlechthin verwerflich, und auch dadurch wird es nicht gerechtfertigt, daß die christliche Erziehung der in solchen Ehen erzeugten Kinder angeordnet ist, da die Kirche keine Urfache hat, auf solchem Wege für sich Bekenner zu erwerben³⁾«. In diesem Sinne sprechen sich auch manche protestantische Moralisten aus; so de Wette: »Es giebt heutzutage viele Christen und Nichtchristen, welche in der sittlichen Gefinnung ganz eins sind, und ihre kirchliche Religion nur als »eine feine äußerliche

¹⁾ Anhang zum allgem. bürgerlichen Gesetzbuch Nr. 27.

²⁾ Daf. Nr. 29. Die amtliche ungarische Uebersetzung setzt dafür: zsidósághban, im Judenthume.

³⁾ Kirchenrecht §. 261. Luthardt, Handb. d. theol. Wiss. III Halbband (1883) 68: »Ehen zwischen Christen und Nichtchristen, z. b. Juden sind als sittlich verwerflich zu bezeichnen.«

Zucht,« als Sache des Herkommens und die Ausübung derselben als eine angeborene Pflicht betrachten oder dieselbe auch ganz unterlassen, die mit einem Worte religiöse Indifferentisten sind: solche könnten wohl, der Gleichheit der Gesinnung nach, die Ehe mit einander eingehen; aber Staat und Kirche dürfen den Indifferentismus nicht anerkennen, mithin auch solche Ehen nicht erlauben, umfoweniger, als sie durch die ältere kirchliche Gesetzgebung verboten sind und das Herkommen dagegen ist¹⁾.« Den Rechtsbestand einer christlich-jüdischen Mischehe erkennt jedoch de Wette an, wiewohl er sonst die Juden mit verblindetem Fanatismus behandelt. Indem er von der Gleichgiltigkeit in religiösen Dingen spricht, sagt er nämlich: »Dieser Gleichgiltigkeit hat man sich in neuerer Zeit dadurch schuldig gemacht, daß man hie und da die Juden in den bürgerlichen Rechten und Pflichten den Christen gleichgesetzt hat, gleich als wenn der Talmud so gut wie das Evangelium zur sittlichen Vollkommenheit führen könne, als wenn es nicht klar genug sei, daß die Lehre des ersten durch einen bodenlosen Probabilismus die sittliche Gesinnung vergiftet und überdies Haß und Tücke gegen alle anderen Völker und einen dem Staate gefährlichen Gemeingeist empfiehlt und befördert²⁾.« So docirte ein berühmter deutscher Professor 1823 in einer christlichen Sittenlehre!! Er ruft gegen die Mischehe das Herkommen an, ohne zu bedenken, daß die beiden protestantischen Kirchen nicht nur die Ehe der Ihrigen mit Katholiken, sondern auch die der Lutheraner mit Calvinern bis zum Anfange des vorigen Jahrhunderts für höchst bedenklich gehalten haben, so daß damals eine lutherische Prinzessin ihrem königlichen Gatten, einem Calviner, in frommer Einfalt unverhohlen erklärte, es werde ihr unmöglich sein, ihn nach seinem Ableben ihren seligen Gemahl zu nennen. Milder als de Wette urtheilt Marheinecke: »Aus dem bürgerlichen Rechtsprincip, nach welchem die Juden Staatsbürger sind, erhebt sich dagegen — gegen die jüdisch-christliche Mischehe — kein Hinderniß. Ein anderes ist die sittliche Betrachtung und ob der Staat

¹⁾ Christliche Sittenlehre III. §. 474. S. 215.

²⁾ Daf. 446. S. 98.

sein eigenes Lebenselement, welches er am christlichen Glauben hat, jedem andern gleichzustellen sich entschließen kann. Andererseits mit Verboten in das, worin auch die individuelle Empfindung ihr Recht hat, einzugreifen, steht dem Staat nicht zu. Es scheint daher in diesen immer noch seltenen Fällen der ehelichen Verbindung eines Christen mit einer nicht christlichen Person von Seiten des Staates nur nothwendig zu sein, seine Mißbilligung derselben durch Erschwerung derselben auszudrücken, und da die Folgen besonders sich in die Familienverhältnisse erstrecken, mit Recht fordern zu können, daß nicht nur die beiderseitigen Eltern, sondern auch die Geschwister dabei ein Veto ausüben können¹⁾.« In Betreff der letztern Clause kommt man fast in Versuchung, anzunehmen, daß dieselbe aus dem Talmud geschöpft sei²⁾! Die Lehre von dem »Lebens-elemente« des Staates, welche der berühmte hegelische Theolog an der berliner Hochschule als etwas Unbestrittenes supponirte, hat in der Gegenwart auch in Preußen viele Gegner; in manchen Staaten war dieselbe bereits veraltet, als Marheinecke (gest. 31. Mai 1846) sie in Berlin vortrug. Wo die Civilehe eingeführt ist, wird von Staats wegen auch der Mischehe kein Hinderniß in den Weg gelegt.

Wer sich nun über die Zulässigkeit der Mischehe ein wissenschaftlich begründetes Urtheil bilden will, wird den legislativen, socialen und religiösen Standpunkt sorgfältig auseinander zu halten haben.

In legislativer Beziehung hängt die Freigebung der Epiga-

1) Christliche Moral S. 502 f.

2) Kethub. 28 b: »Was heißt Kecaca (קעקע)? Wenn einer der Brüder eine seiner unwürdige Frau heirathet, bringen die Mitglieder der Familie ein mit Obst gefülltes Faß, und indem sie dasselbe in der Mitte der Straße zerbrechen, sprechen sie: Unsere Brüder, Haus Israel's, höret: unser Bruder R. hat ein seiner unwürdiges Weib gehehlicht, und wir fürchten, daß sich seine Nachkommen mit unseren Nachkommen vermischen könnten. Kommet daher und nehmet ein Beispiel für kommende Geschlechter, damit sich seine Nachkommenschaft nicht mit der unsrigen vermische.« Die Kecaca ist längst nicht mehr im Gebrauche; von dem Proteste der Familie gegen eine Mesalliance ist auch in neueren rabbinischen Bescheiden die Rede. j Ket. 2, 10 f 26^d₇₃ und Par.

mie zwischen Christen und Juden mit der Weltanschauung zusammen, welche nicht in Einer Religion oder Einer Kirche das Lebenselement des Staates erblickt. Von dieser Weltanschauung ist die Forderung der vollständigen Judenemancipation unzertrennlich; es ist daher natürlich, daß die Juden mit derselben sympathisiren. Es ist allerdings möglich, daß die Juden in einem Staate emancipirt werden, wo weder die Civilehe eingeführt, noch die Mischehe gestattet ist: umgekehrt aber ist es nicht leicht denkbar, daß in einem Staate Civil- und Mischehe, aber nicht die Emancipation der Juden einheimisch sei. Einsichtsvolle Juden werden daher eine liberale Ehegesetzgebung nicht perhorresciren, sondern willkommen heißen.

Betrachtet man die Frage der Mischehe von praktischem Gesichtspunkte, so tritt zuvörderst die sociale Stellung der Juden als maßgebend hervor. Die Epigamie kann nur unter denjenigen Volksklassen Eingang finden, welche sich in socialer Beziehung in einem gewissen Maße amalgamirt haben. Der Hochadel verschwägert sich nur ausnahmsweise mit bürgerlichen Familien; öfter kommt es noch vor, daß sich hochadelige Familien, welche verschiedenen Nationen angehören, mit einander verschwägern. Gleichheit der Erziehung und Bildung, der Sitten und Gewohnheiten, der Manieren und Passionen, wozu sich nicht selten die Gleichheit der Conversationssprache gesellt, — alles dies läßt die Ungleichheit der Nationalität in den Hintergrund treten und ruft jene sociale Verschmelzung hervor, welche der Epigamie förderlich ist.

Die bürgerliche und politische Gleichheit allein ist nicht hinreichend, jene Verschmelzung zu bewerkstelligen; ohne diese Gleichheit aber wird dieselbe niemals zu Stande kommen. Die bevorrechtete Klasse sieht auf die hintangesetzte so vornehm herab, und hegt so viele Vorurtheile gegen dieselbe, und letzterer ist häufig eine so leicht erregbare Empfindlichkeit eigen, daß unter Ehegenossen, welche diesen verschiedenen Volksklassen angehören, nicht leicht Störungen des ehelichen Friedens vermieden werden können. Daher kommt es, daß die judenchristlichen Familien sich in der Regel unter einander verschwägern, wie die Nachkommen der Sab-

bathianer in Warschau. Die Erfahrung hat gelehrt, daß der christliche Theil dem jüdischen Theile nur selten dessen Abstammung verzeiht. Diese Erfahrung ist besonders der Beachtung derer zu empfehlen, welche die Gestattung der Mischehe als die *conditio sine qua non* der Emancipation in Ungarn bezeichnen, und so oft auf das Separationsgelüste der Juden zurückkommen. Eitles Gerede! Wir berufen uns nicht einmal darauf, daß auch das ungarische Gesetz seit ungefähr achthundert Jahren die Mischehe zwischen Christen und Juden verbietet. Wir geben vielmehr zu, daß so lange die vollständige Emancipation nicht erfolgt ist, selbst diejenigen Juden, bei denen kein religiöser Skrupel obwaltet, der christlichen Epigamie, wäre dieselbe auch bürgerlich gestattet, nicht eben nachstreben werden. Streben derselben ja auch die getauften Juden nicht nach, weil auch sie die Folgen der aus der politischen Unterdrückung hervorgegangenen socialen Zurücksetzung ihres Stammes dort zu fürchten haben, wo sie mit ihren neuen Glaubensgenossen nicht in flüchtige Berührung, sondern in dauernde Lebensgemeinschaft treten.

Was endlich den religiösen Standpunkt betrifft, so wird es vielleicht auch in der Folge nicht an jüdischen Theologen fehlen, welche vom pariser Synedrium, vom Ger Toschab oder von der Karäer-Epigamie die Concession zur christlich-jüdischen Mischehe holen werden. Wir haben zwar gesehen, daß mit all diesen Deductionen nur leeres Stroh gedroschen wird; wir wissen aber auch, wie langsam die geschichtliche Wahrheit auf jüdisch-theologischem Gebiete die ihr gebührende Anerkennung erlangt. Möglich wird sogar ein Accomodations-Reformer auf den Gedanken kommen, einen Ausspruch im Talmud¹⁾ mit Kemmerich's Vermuthung zu combiniren, nach welcher die Europäer nichts Anderes sind als Juden, und zwar Abkömmlinge der zehn Stämme, woraus dann das gewünschte Resultat von selbst folgt, wenn nicht etwa Skrupel wegen des Mamserthumes dazwischen treten. Die objective Forschung legt auf solche Träumereien nicht das geringste Gewicht, erkennt

1) Jeham. 16 b. : וְהָיוּ הַיְּהוּדִים לְקָרְבָּן שֶׁלָּא יִשְׁעָרָם הַשָּׁמַיִם הָאֵלֶּיךָ

vielmehr an, daß in dem jüdischen Eherechte kein Anhaltspunkt für die Gestattung der Mischehe zu finden ist. Wer aber die einschlägige christliche Literatur kennt, weiß, daß das alte biblische *יִשְׂרָאֵל* auch bei katholischen und protestantischen Theologen nachklingt. Der jüdische Theologe ist es der Wahrheit schuldig, die Grundsätze des jüdischen Eherechts nicht zu vertuschen, und ist es der Weisheit schuldig, der bürgerlichen Gesetzgebung gegenüber Milde und Mäßigung vorwalten zu lassen, wie dies sämmtliche französische Rabbinen thun.

397 12. IST ES NACH DEM TALMUD ERLAUBT, UNTER FREIEM HIMMEL
TRAUUNGEN VORZUNEHMEN ?¹⁾

I.

Eine beträchtliche Zahl orthodoxer Rabbinen in Ungarn weigert sich hartnäckig, Trauungen in der Synagoge vorzunehmen. Einzelne Rabbinen lassen sich in dieser Weigerung auch durch den Umstand nicht irre machen, daß ihre orthodoxen Vorgänger jahrelang in der Synagoge getraut haben. Andererseits gehört die Trauung in der Synagoge gerade zu denjenigen Reformen, welche innerhalb der Gemeinden auf gar keinen Widerstand stoßen, und sich am leichtesten Bahn brechen. Wo die Rabbinen keinen Widerstand leisten, kommt es den orthodoxesten Familien nicht in den Sinn, zu verlangen, daß die Trauung unter freiem Himmel vollzogen werde. Die Collisionen, Streitigkeiten und ärgerlichen Scenen, die aus dieser Lage der Dinge hervorgehen, sind nicht leicht zu beschreiben. Es kommt vor, daß Brautleute und Hochzeitsgäste sich in eine ihrem Wohnorte benachbarte Stadt begeben, um die Trauung in der Synagoge vollziehen zu lassen, was ihnen von dem einheimischen Rabbiner verweigert wird. Wir glauben daher etwas Zeitgemäßes zu thun, indem wir, dem wiederholt ausgesprochenen Wunsche mehrerer Gemeindevorsteher im nördlichen Ungarn entsprechend, den in Rede stehenden Gegenstand einer nähern Beleuchtung unterziehen. Diese Gemeindevorsteher erwarteten ohne Zweifel, es werde die Frage

¹⁾ Ben Chananja VIII (1865) 397—402. 413—421.

erörtert werden, ob es zulässig sei, die Trauung im Widerspruche mit dem Herkommen in der Synagoge vorzunehmen. Sie werden daher überrascht sein, daß wir, den entgegengesetzten Weg einschlagend, die talmudische Legalität des herrschenden Ufuf einem Zweifel unterziehen. Die Quellen nöthigen uns aber, die Frage nicht nur auf die von uns formulirte Weise zu stellen, sondern dieselbe zugleich entschieden zu verneinen. Der im Talmud vielfach gefeierte Abba Aricha oder Rab, Richter und Schulhaupt in der großen Gemeinde zu Sura in Babylonien³⁹⁸ von 219 bis 247, ließ Jeden geißeln, der es wagte, sich seine künftige Gattin auf freier Straße anzutrauen¹⁾: Beweis genug, daß manche babylonische Juden im dritten Jahrhundert zu wenig Schicklichkeitsgefühl besaßen, um einen solchen Act zu vermeiden; daß aber Abba Aricha, der zu jener Zeit als Richter auch das Polizeiliche handhabte, Energie genug besaß, um solchem Unfuge mit Entschiedenheit entgegenzutreten, und auf dessen Verübung eine Strafe zu setzen, die in der Kulturstufe der damaligen Zeit ihre Rechtfertigung findet, und deren Abschaffung selbst in unseren Tagen in manchen Ländern noch nicht ausgesprochen ist. Er konnte unmöglich ahnen, daß nach anderthalb Jahrtausenden noch Rabbinen darauf bestehen werden, daß das eheliche Bündniß nicht anders, als auf freier Straße geschlossen werde!

Wie soll man sich nun aber diese auffallende Erscheinung wirklich erklären? Welchem Umstande hat das antitalmudische Herkommen seinen Ursprung zu verdanken? Sollten den späteren Rabbinen die Flagellationen Abba Aricha's unbekannt geblieben sein?

Letzteres ist ganz gewiß nicht der Fall. Das Verbot der Trauungen auf offener Straße wird in den casuistischen Compendien ausdrücklich angeführt, und Niemand wagte, theoretischen Widerspruch dagegen zu erheben. Die demselben entgegengesetzte Praxis hängt mit der Entwicklung der jüdischen Hochzeitsgebräuche zusammen, deren Betrachtung an und für sich ein speciellcs geschichtliches Interesse bietet. Es handelt sich hierbei vorzüglich um die historische Entwicklung der »Chup-

1) Kidd. 12 b : רב מנער על דמקדש בשוקא. Dazu Raschi : משום שריווחא.

pah«, die seit Jahrtausenden ihren Namen behielt, deren Wesen aber im Laufe der Zeit mannigfache Modificationen erfuhr.

Neuere Lexikographen und Archäologen haben die biblische Chuppah häufig missverstanden. (Gesenius will Himmelbett oder Brautbett verstanden wissen¹⁾: eine Erklärung, welche sich schon bei näherer Betrachtung der bezüglichen Bibelstellen als unhaltbar erweist²⁾. Fürst verlegt gar den heutigen jüdischen Trauritus in die biblische Zeit, indem er die Chuppah für den ³⁹⁹ auf vier Stangen ruhenden Traubaldachin hält, unter welchem das Brautpaar copulirt wird³⁾. Das biblische Alterthum kennt aber weder die Trauung unter einem Baldachin, noch wird in den biblischen Büchern überhaupt ein Baldachin erwähnt. Luzzatto giebt Chuppah ebenfalls mit baldacchino wieder, und versteht darunter eine Decke, die nicht zum Schutze des bedeckten Objectes dient, sondern bloß als Luxusartikel gebraucht wird⁴⁾. Wie Fürst und zum Theil Rosenmüller⁵⁾ scheint auch er von dem nachbiblischen, ja nachtalmudischen Trauritus ausgegangen zu sein. Das Richtige hat indes bereits Jahn, welcher Chuppah mit »Brautgemach« erklärt⁶⁾. Genaue Auskunft giebt hier der Talmud, nach welchem die Chuppah ein zur Vollziehung der Ehe eigens errichtetes Zelt war. Den Stoff dazu lieferten in früherer Zeit sidonische Linnengewebe oder Teppiche, die mit Stickereien versehen waren, und an denen man goldene Zierathen (Saharonim, kleine Monde) aufzuhängen pflegte⁷⁾. Später, angeblich nach dem hadrianischen Kriege, wurde das Brautzelt aus Papierseide (?) verfertigt⁸⁾. Der talmudischen Gesetzesprache ist das biblische Chuppah ge-

1) Thes. s. v. lectus superne obvelatus, torus, thalamus. Gesen. HWB 11. A.: Brautgemach.

2) Statt וַיִּבְנוּ Pf. 19, 6. Joel 2, 16 müßte וַיִּבְנוּ stehen, wie 2 Kön. 1, 4. 6. 16.

3) Charufe Peninim S. 114. Anm. 11. Concordanz 422.

4) Zu Jesaj. 4, 5.

5) Das alte und neue Morgenland IV 809. S. 34.

6) Bibl. Arch. I. 2, 252.

7) J. Sota 9, 16 f. 24^c₂. אֵל תַּן חֲסִידֵי הַתָּנָח שֶׁנֶּחֱמָדוּ וְשֶׁנֶּחֱמָדוּ וְהָיוּ כֵּן כֵּן. So lautet die das ursprüngliche וְהָיוּ כֵּן כֵּן der T. Sota XV. 322₉ Babli 49b umschreibende Lesart des Jeruschalmi.

8) Toß. und Gemara a. a. O.: פָּרִישֵׁי, פָּרִישֵׁי, פָּרִישֵׁי.

läufig geblieben; die Volkssprache der palästinensischen und babylonischen Juden hat dafür (Genuna¹⁾), womit das biblische Chuppah auch im Targum und in der syrischen Bibelübersetzung wiedergegeben wird. Von dem synonymen כִּתָּה scheint sich כִּתָּה dadurch zu unterscheiden, daß jenes eine aus Laub verfertigte Hütte, dieses ein aus Teppichen bestehendes Zelt bezeichnet. Jesajas 4, 5. 6 stehen beide Ausdrücke nebeneinander; sie wurden jedoch schon frühzeitig durch eine unrichtige Vertheilung auseinander gerissen. Nach der richtigen Vertheilung muß die Stelle folgendermaßen übersetzt werden:

So schafft der Ewige über den ganzen Raum des Berges Zion und
über dessen Versammlungsorte

Gewölk des Tages und Rauch,

Und den Schein flammenden Feuers des Nachts;

Denn über alle Herrlichkeit werden Zelt und Hütte sein

Zum Schatten am Tage vor der Hitze,

Zum Schutz und zur Zuflucht vor Ungewitter und Regen.

Nach dem talmudischen Eherechte ist Chuppah das im Hause des Gatten befindliche Brautzelt, in welches der Bräutigam die Braut zur copulatio carnalis einführt, und in welcher die Neuverehelichten die ersten sieben Tage nach ihrer ehelichen Verbindung zuzubringen pflegten. Diese und keine andere Bedeutung hat Chuppah in der ganzen talmudischen Litteratur, wie jedem Kenner hinlänglich bekannt ist und aus zahllosen Stellen dargethan werden kann²⁾. Wie nach dem al-⁴⁰⁰ten germanischen, so ist auch nach dem talmudischen Rechte die eigentliche consummatio matrimonii nothwendiges Erforderniß zur Erreichung aller Folgen einer giltigen Ehe. Erst im vierten Jahrhundert wurde die Frage aufgeworfen, ob Beisammensein in der Chuppah ohne copulatio carnalis hinreicht, jene Folgen zu sichern, und dieselbe wurde zu Gunsten der Chuppah

1) כִּתָּה כִּתָּה (ebenfalls syrisch) S. Levy sv.

2) J. Kethub. 3, 5. f. 27^e vorl. Z. נִכְּחָה בְּחֻפָּה Daf. 1, f. 25^b v. u. הכל יוציא' למה כלל נכח' לה' Babli Daf. 8, b. וְיָרִידָה מִיָּדָה' שֶׁלֹא נִכְּחָה Daf. 3 b. 4 a. Frankel giebt in den Grundlinien 30 die richtige Erklärung, läßt sich aber auffallender Weise dadurch nicht abhalten, die Chuppah als Trauung zu bezeichnen, während in Wahrheit die Trauung der Chuppah vorangegangen ist.

entschieden¹⁾. Auch dafür erhoben sich Stimmen, daß die Chuppah selbst ohne vorhergegangene Copulation eine vollkommen gültige Ehe begründe²⁾. In der Regel ging die Copulation (קדושין, אירוסין) voran, und erst geraume Zeit nachher erfolgte die eigentliche Vermählung (בניסה לחופה).

Daß die Chuppah mit verschiedenen Zierathen ausgeschmückt wurde, erwähnten wir bereits; in derselben war das »Bett der Bräutigame« (כיל-החתנים) aufgestellt³⁾. Wohlhabende Väter pflegten ihren Söhnen zur Aufstellung der Chuppah und zur Hochzeitfeier ein Haus zu bauen oder einzuräumen (בית החתנים). ein Gebrauch, welcher zu verschiedenen juridischen Bestimmungen Veranlassung gab⁴⁾, die seit Jahrhunderten obsolet geworden sind, weil namentlich bei den europäischen Juden das Hochzeitfest nicht, wie es der Talmud vorschreibt, vorzüglich von Seite des Bräutigams⁵⁾, sondern ausschließlich von Seite der Braut veranstaltet wird. Wie konnte man aber wagen, die talmudische Sitte, die sogar manchen eherechtlichen Gesetzen zur Grundlage diente, gänzlich zu abrogiren? In der That wurde dieselbe auch nicht abrogirt; sie abrogirte sich von selbst, indem sie von der, auch bei den Juden beliebt gewordenen herrschenden Landesitte verdrängt wurde! Ein Gleiches geschah in Betreff zahlreicher Momente des jüdischen Volkslebens, was bisher nur deshalb nicht nach Gebühr aner-

1) Kethub. 56 a: חתנים חתום קנה. In manchen Ländern hängen die vollen ehelichen Vermögensverhältnisse und das Erbrecht von der Beschreibung des Ehebettes ab (Ersch. und Gruber I. 31, 362). Das röm. Recht vergleicht Frankel a. a. O. S. 31.

2) Kidd. 5. a. חתנים חתום קנה. Ausführlich behandeln diese Frage, sowie die damit verbundenen Fragen Belmonte im Schaar hamelech und Bar. Jeiteles im Taam hamelech.

3) Sukka 11 a. 19 b. 26 a.

4) B. Bathra 98 b. B. Mec. 101 b. Taan. 14 b. Meg. 5 b. B. Bathra 144 a. Gitt. 14 a. und Rafehi daf.

5) Das Trauungsmahl (סעודה אירוסין) wurde im Hause der Braut abgehalten, während beim eigentlichen Hochzeitmahle der Bräutigam größeren Aufwand machte als die Braut. S. Wiesner, die Hochzeitfeier in talmudischer und nachtalmudischer Zeit. B. Ch. IV. Nr. 9. Daß das Hochzeitfest auch im Hause der Braut gefeiert wurde, erhellt aus Chul. 83 a. דארום ארצא למטרה כי החתנים טעו מבי כלהא.

kannt wurde, weil die talmudische und rabbinische Alterthumskunde noch keine wissenschaftliche Bearbeitung fand, und die jüdische Geschichtsschreibung dem inneren Volks-, Gemeinde- und Familienleben zu wenig Aufmerksamkeit schenkte. Die orthodoxen Rabbinen, insonderheit die Kundigen unter denselben, wissen recht gut, daß die heutige Orthodoxie in mannigfacher Beziehung nicht auf talmudischer Bahn wandelt, und selbst die minder Kundigen wissen, daß die Trauung auf freier Straße in der talmudischen Zeit für eine sträfliche Roheit galt, und daß die talmudische Chuppah noch weniger auf freier Straße stattfinden konnte. Wenn sie ⁴⁰¹ gleichwohl als Anwälte der Roheit auftreten, so thun sie dies um der Reform des einmal vorhandenen Herkommens keinen Präcedenzfall an die Hand zu geben, um die bei der ungarischen Orthodoxie für maßgebend geltende Entscheidung R. Moses Sifers nicht zu verletzen und um der mit der Trauung in der Synagoge gewöhnlich verbundenen Forderung von Traureden auszuweichen.

Wie kam es nun aber, daß Trauung und Chuppah im Widerspruche mit dem Talmud unter freien Himmel verlegt wurden? Die Quellen geben hierüber vollkommen befriedigende Auskunft; nur darf man die Mühe nicht scheuen, die Auskunft unter den Gesetzen über die Laubhütte zu suchen. Im Talmud werden nämlich Bräutigam und Hochzeitgäste von dem Aufenthalte in der Laubhütte dispensirt, weil die Hochzeitfreude gestört wird, sobald Braut und Bräutigam ihre Chuppah verlassen. Hieraus schließen die Toßafisten und die ältesten Cassuisten, daß die Recitation der für die Hochzeitwoche bestimmten Eulogien (ברכות) nur in dem für das Brautpaar bestimmten Locale stattfinden könne, mithin an die Chuppah geknüpft sei, indem es ja sonst den Brautleuten freigestanden hätte, ihre Feier aus der Chuppah in die Laubhütte zu verlegen, und folchergestalt die Collision zwischen Chuppah und Sukkah zu beseitigen. Mit diesem Raisonnement bringen sie die Regel in Verbindung, daß der Räumlichkeit, in welcher die Neuvermählten die Hochzeitswoche zubringen, die Vorrechte der Chuppah zukommen, nicht aber dem Orte, wo die Hochzeits-

Eulogien (ברכות נישואין) zuerst gesprochen werden. Denn, sagen sie, wäre Letzteres der Fall, so müßte man die Chuppah zuweilen auf freier Straße suchen, wo die Benedictionen zuweilen recitirt zu werden pflegen, wenn nämlich die Zahl der Anwesenden zu groß ist, um im Hochzeitshaufe Raum zu finden¹⁾. Damit ist also das Problem auf die einfachste Weise gelöst!

Abweichend vom talmudischen Ufus brach sich nämlich im Mittelalter immer mehr die Gepflogenheit Bahn, nach welcher Copulation und Chuppah zusammengezogen wurden²⁾. Beides geschah im Hause der Braut. Nun häuften sich aber die Gäste zuweilen in solchem Maße, daß das Haus sie nicht zu fassen vermochte: *מחללי ברחוק חזקו ברחוב* *אומה משעבדו ברחוב ואין יכולין לכוון*. Urfprünglich geschah dies also nur ausnahmsweise und aus Opportunitätsgründen. Diese schienen so überwiegend, daß man sich nicht scheute, die Copulation im Widerspruche mit dem Talmud auf freier Straße vorzunehmen. Nun lag es in den Verhältnissen, daß gerade wohlhabende, angefehene und geachtete Familien, die sich eines größern Zuspruches von Gästen erfreuten, sich genöthigt sahen, die Feierlichkeit auf
402 die Straße zu verlegen. Was die Vornehmen thaten, wurde natürlich auch für die unteren Schichten maßgebend, so daß es zum guten Tone gehörte, die Vermählungsfeier unter freiem Himmel vorzunehmen. Aber auch der Begriff der Chuppah selbst erfuhr, wie wir bereits andeuteten, mannigfache Modificationen, die für die Geschichte der jüdischen Sitte viel zu charakteristisch sind, als daß wir sie nicht näher beleuchten sollten.

II.

413 »Neben dem, was gesetzlich festgestellt war«, sagt Zunz, »ging in Sachen des Gottesdienstes der Brauch — Minhag —

¹⁾ Sukka 25 b. Toß. Schlwg. 18; so auch Afcheri, R. Sal. b. Adereith, R. Nissim und Mordechaj.

²⁾ Diese Zusammenziehung wurde — ohne Zweifel, um verschiedenem Unfuge vorzubeugen — in vielen Gemeinden frühzeitig als gesetzliches Erforderniß zur Gültigkeit der Ehe aufgestellt, und man machte sich kein Gewissen daraus, eine im Sinne des Talmuds gültige Trauung im Interesse der guten Ordnung für null und nichtig zu erklären. Dies soll bereits in der geonäischen Zeit geschehen sein. S. RGA. Sim. b. Cemach I. 133. II 5. R. Sal. b. Ad. 1206.

einher, bald Form und Anwendung, bald die Zuthaten oder das Neue bestimmend¹⁾.« Dies gilt aber nicht nur von Sachen des Gottesdienstes, sondern vom ganzen Gebiete des jüdischen Volks- (Gemeinde- und Familienlebens. Ueberall ist der flüssige Charakter der jüdischen Sitte ebenso klar zu erkennen, wie die Einwirkung dieses Charakters auf die Halacha, auf deren Auslegung und Anwendung, auf ihre Modificationen und Accommodationen. Auf eine sehr lehrreiche Weise tritt dies in der Entwicklung der »Chuppah« hervor. Maimonides hält die talmudische Norm fest, nach welcher, wie wir bereits angedeutet haben, die Chuppah ein im Hause des Gatten befindliches Brattzelt ist, in welches sich die Neuvermählten am Hochzeitabende begeben²⁾: in seiner Zeit war die Chuppah allem Anscheine nach bei den orientalischen Juden unverändert geblieben. Spanische Autoritäten sind über den Begriff der talmudischen Chuppah verschiedener Meinung, indem die Einen das Beisammensein, die Anderen die Einführung der Gattin (Jichud) in das Haus des Gatten darunter verstehen³⁾. In Spanien selbst war das Beisammensein mindestens im 14. Jahrhundert nicht mehr als Chuppah üblich, wie von Autoritäten berichtet wird, welche daselbe nach dem talmudischen Eherechte für ein essentielles Erforderniß der Eheschließung halten. So bezeugt R. Nissim b. Reuben aus Gerona: »Bei uns ist es jetzt Sitte die Chuppah ohne Jichud zu bewerkstelligen⁴⁾.« Dieses »Jetzt« im Munde eines Heros der Halacha, wie es R. Nissim war, muß die Vertreter des Stabilismus in ungeheure Verlegenheit bringen: für sie hat ja das Jetzt nicht die geringste Berechti-

1) Ritus S. 2.

2) H. Ifchuth 10, 1.

3) R. Sal. b. Ad. zu Sukka 25 b. R. Nissim Kethub. Anf. R. Menachem in Ceda le-derech 126 a. Sabioneta. Perischa zum Eben ha-Efer. 61.

4) R. Nissim a. a. O. ולפי שמונה נהגין עכשו לעשות חופה בלא יחוד. Wenn R. Ascher b. Jechiel sagt: כי חופה כדשמונה היא החופה (Teschub. Kelal. 37, 1), so kann dies so aufgefaßt werden, daß in seiner Zeit noch die talmudische Chuppah im Gebrauche war. Man kann aber die Stelle in ihrem Zusammenhange auch so verstehen, daß das Zusammenwohnen der Ehegenossen die Stelle der Chuppah vertritt.

414 gung! Wir werden später einem solchen Jetzt noch bei anderen Autoritäten ersten Ranges begegnen.

In Frankreich hielten manche den Schleier, in welchen sich die Braut hüllte, bevor sie das väterliche Haus verließ, für deren Chuppah. In der Provence — und wie es scheint, auch in Spanien — wurde es Sitte, daß Braut und Bräutigam bei der Copulation mit einem Tuche bedeckt wurden. Dieses »Bedecken,« das ohne Zweifel externen Ursprungs ist, wurde von manchem Schriftgelehrten, wie von R. Abraham b. Nathan Ibn Jarchi, nicht nur für die eigentliche Chuppah gehalten, sondern auch aus der Bibel¹⁾ deducirt. Ein anderer Provençale, R. Ifak b. Abba-Mare aus Marseille, verwirft diese Erklärung entschieden, hinzufügend: »Die Chuppah besteht darin, daß der Vater der Braut dieselbe ihrem Gatten in einer Räumlichkeit zuführt, wo eine gewisse Vorkehrung getroffen ist, wie die Couvertinen (Gardinen) an den Wänden. Manche errichten eine Hütte aus Myrten und Rosen nach Maßgabe des Gebrauches: hier kommen Braut und Bräutigam zusammen. Das nennt man Talamo²⁾.« Solchergestalt kam man in manchen Gegenden auf Umwegen und in Folge äußerer Anregung zum Theil zur Chuppah der talmudischen Zeit zurück, wie denn auch die talmudische Beschreibung derselben von R. Ifak angeführt wird. In einem andern Sinne beruft sich Ibn Jarchi auf den Talmud: »Ich sah«, erzählt er, »in Frankreich«, daß man während der Trauung eine Decke über den Bräutigam, die Braut und deren Umgebung ausbreitete. Dies hat einen Grund: Bei der großen Menge der sich einfindenden Gäste könnte es nämlich den Anschein haben, als geschehe die Trauung auf freier Straße, was von Rab mit Geißelung bestraft wurde. Es war mithin eine Forderung der Schamhaftigkeit, die betreffenden Personen während der Trauung zu bedecken.« Der beschriebene Gebrauch wird auf archäologischem Wege seine Erläuterung finden. Merkwürdig ist es jedenfalls, daß die ungarischen Orthodoxen die Trauung auf freier Straße unbe-

¹⁾ Ruth 3, 9.

²⁾ Ha-Manhig 91 ff. für בנינים muß שנים gelesen werden. Ittur II 27. c. Lemberg. Joma 13 b. Toß. Schlgw. ילדים

denklich, ja geboten und unerläßlich finden, während der orthodoxe Ibn Jarchi selbst im Zimmer auf das Hochzeitpersonal einen Schleier werfen läßt, um nicht gegen den Talmud zu verstoßen!«

In Deutschland müssen bei Betrachtung des Trauritus überhaupt und der Chuppah insbesondere zwei Perioden von einander unterschieden werden, deren Grenzscheide durch die Wiederherstellung der rabbinischen Ordination¹⁾ gebildet wird. Die geschichtliche Erkenntniß dieser Reform hat in neuester Zeit bedeutende Fortschritte gemacht. Im Jahre 1845 konnte Zunz nicht mehr darüber sagen, als daß allmählig das Bedürfniß diesen Gebrauch in Frankreich und Deutschland seit etwa 1360 festgesetzt hat²⁾. B. H. Auerbach nannte 1860 zuerst die Autorität beim Namen, welche die Semicha restaurirt hat: es war Meir b. Baruch ha-Levi, Rabbiner in Wien³⁾. Ihm folgt Grätz im 8. Bande seiner Geschichte und Güdemann hat die Restauration der Semicha zum Gegenstande einer ausführlichen Erörterung gemacht⁴⁾, in welcher Alles, was über die durch die Semicha zu bewerkstellende Freiheit der Forschung und den dadurch zu weckenden Muth des Selbstbewußtseins gesagt wird, auf Illusionen beruht, die dem Herzen dieses jungen Theologen zur Ehre gereichen. Den wahren Ursprung der Semicha erkannte aber schon Isak Abravanel, indem er dieselbe als Nachahmung der Doctoren-Promotion betrachtete⁴⁾. Auf dem Standpunkte der heutigen historischen Erkenntniß läßt sich viel näher und genauer bestimmen: R. Meir ha-Levi, welcher nach den zuverlässigsten Nachrichten 1365 Rabbiner der wiener Gemeinde war, wurde durch die in diesem Jahre vollzogene Gründung der wiener Universität angeregt, den Doctortitel auch für die jüdische Theologie einzuführen, was ihm auch wirklich gelang. Die moderne Rabbinerordination ist also ungefähr so alt, wie die wiener Universität! Wir überlassen es gerne den

1) Zur Geschichte 186.

2) Berith Abr. S. 6. Anm.

3) Frankel Monatschrift XIII 68. 97. 384 ff. 421. Güdemann, Gesch. d. Erz w. I 240 f. III 31.

4) Nachlath Aboth 6, 1.: ודאורי תתחלה בין ראשונים כולם סומכים ונאמרים
ורבנים לא ידעו מאין בא להם חכמה הוה אם לא שקמו סוררי העולם הקשים הקטנים

jüdischen Gelehrten in Wien. diese Entdeckung bei Gelegenheit der bevorstehenden Jubelfeier der wiener Hochschule weiter zu verfolgen, und etwaige Betrachtungen, Vorschläge und Forschungen daran zu knüpfen. Uns genügt hier, den Zeitpunkt bezeichnet zu haben, wo das ordinirte und diplomirte Rabbinerthum in Deutschland creirt wurde, indem diese von außen angeregte Reform auch im Traurituale Reformen herbeiführte, welche ebenfalls der Anregung von außen ihren Ursprung verdanken.

Vor Einführung der Ordination war die Copulation rein Familienangelegenheit; die Intervention eines Rabbinen war durchaus nicht erforderlich. Die Assistenz eines in rituellen Dingen Kundigen war nur insoferne nothwendig, als die Benedictionen vorgetragen werden mußten, und manchem Bräutigam selbst die Trauformel nicht geläufig war, und ihm, wie noch gegenwärtig geschieht, vorgesagt werden mußte. Als Chuppah galt die Räumlichkeit, wo die Neuvermählten die Hochzeitwoche zubrachten. Nach Einführung der Ordination nahm das Traurituale der deutschen Juden eine ganz neue Gestalt an. R. Jakob ha-Levi, der unter der Abbreviatur Maharil bekannt ist, (gest. 1427), gehörte zu den ersten ordinirten Rabbinen. In Mainz wurde, als er dafelbst Rabbiner war, eine jüdische Hochzeit auf folgende, von einem seiner Schüler genau beschriebene Weise gefeiert. Wir geben diese Beschreibung in getreuer Uebersetzung wieder. »Wenn in Mainz im Sommer eine Hochzeit war, pflegte man Donnerstag Nachmittag um 3 Uhr das Minchagebet zu verrichten, wobei die Techinna gesagt wurde. Hierauf hielt man das Hochzeitsmahl, und verrichtete das Arbith-Gebet. Im Winter hielt man das Mahl in der Nacht, nachdem man das Mincha und Arbith-Gebet unmittelbar nacheinander verrichtet hatte, wie dies im Winter auch sonst zu geschehen pflegte. Beim Minchagebete wurde die Techinna beibehalten, wenn der Bräutigam auch in der Synagoge war. Freitag frühmorgens rief der Gemeindediener die Gemeinde zum Gottesdienste in der Synagoge, die Aufforderung zum Meien¹⁾ binzufügend.«

¹⁾ Berliner, Aus dem innern Leben. S. 27. Güdemann, Gesch. d. Erzw. III (1888) 120. 123 f.

»Allfogleich führt der Rabbiner den Bräutigam vor sich her, und die ganze Gemeinde folgt ihnen beim Lichte von Fackeln von Musikanten begleitet in den Synagogenhof. Hierauf holen die Fackelträger und Musikanten die Braut mit deren Freundinnen ab. Ist die Braut im Synagogenhofe angekommen, wird ihr der Bräutigam von dem Rabbiner und von den geachteteren Gemeindegliedern entgegengeführt. Der Bräutigam faßt sie an der Hand, und die Anwesenden werfen Weizenkörner auf ihr Haupt, indem sie ihnen dreimal zusrufen: »Seid fruchtbar und mehret euch!« Hand in Hand gehen nun die Verlobten bis zur Thüre der Synagoge, wo sie sich niedersetzen. Nachdem sie hier einige Augenblicke zugebracht hatten, wurde die Braut nach Hause geführt. Dieselbe trug ein Sargenes¹⁾ über allen ihren Kleidern, einen Schleier über dem Gesichte und die »Kürfen²⁾« an der Stelle des Sarbal³⁾. Der Bräutigam wird in sabbathlichem Anzuge in die Synagoge geführt. Sein Mitron⁴⁾ ist ihm an den Hals gesteckt, nach dem Brauche am Rhein, zur Erinnerung an die Zerstörung Jerusalems. Nachdem der Bräutigam neben der h. Lade, an der nordöstlichen Seite, Platz genommen, beginnt man den Morgengottesdienst (wie gewöhnlich) mit Adon Olam und den Morgenpsalmen; die Techinna wird weggelassen⁵⁾, la-Menacceach beibehalten. In Mainz wird die Copulation unmittelbar nach dem Morgengebete vorgenommen⁶⁾. Die Verwandten des Bräutigams und der Braut tragen dabei die sabbathlichen Gewän-

417

1) Siehe Berliner a. a. O. Güdemann 122 Anm. 1.

2) Güdemann a. O. Anm. 2.

3) Kirchheim: »ein Kragen mit Falten; Josef Hahn spricht in seinem Josef Omec von einem gefalteten Kragen, — Sarbal — welchen verheirathete Männer in der Synagoge trugen. Wohlhabende Väter verfahren ihre Söhne bei deren Hochzeit mit einem solchen Sarbal.«

4) Kirchheim: »Das מטרון war eine Kappe mit herabhängenden Streifen, »Zipfel«, die früher auch die Leidtragenden trugen, und die daher auch die Abelkappe genannt wurde. Siehe Güdemann und Berliner a. a. O. und S. 38.

5) Wie dies auch an den sogenannten Halbfeiertagen zu geschehen pflegt.

6) Der ganze Act wird mit עישן הכרוב bezeichnet: eine Bezeichnung, welche die späteren Casuisten fallen lassen.

der. R. Jakob Segal (ha-Levi) trug die Benedictionen vor; er zog also aus Achtung für die Brautleute ebenfalls die Sabbathkleider an. Bei der Trauung seiner eigenen Tochter wechselte er auch den Tallith, was er sonst nicht zu thun pflegte. (Die Trauungsfeierlichkeit ging nun in folgender Weise vor sich): Die Braut wurde unter Musikklang bis zur Pforte der Synagoge geführt. Während sie daselbst verweilt, führt der Rabbiner den Bräutigam auf die Emporbühne (Almemor) in der Synagoge, und streut ihm zum Andenken an die Zerstörung Jerusalems Asche unter das Mitron an die Stelle, wo die Phylakterien angelegt werden. Hierauf begiebt sich der Rabbiner in Begleitung der vorzüglicheren Gemeindeglieder zur Synagogenpforte, um die Braut abzuholen. Der Rabbiner faßt dieselbe beim Kleide, führt sie zum Bräutigam, und stellt sie nach Pf. 45, 10 zur Rechten desselben. Das Brautpaar steht so, daß das Angesicht nach Norden gewendet ist. Die Mütter des Brautpaares stehen während der Function auf dem Almemor oder es nehmen andere Verwandte diesen Platz ein. Es ist Sitte, den Zipfel vom Mitron des Bräutigams auf das Haupt der Braut zu legen, damit es dem Brautpaare zur Chuppah diene. R. Jakob bediente sich aber bei der Vermählung seiner Tochter der Enden ihres Schleiers, um die Chuppah daraus zu bilden, bemerkend, daß dies ein alter, an die Verschleierung der Stammutter Rebekka erinnernder Gebrauch sei, der aber, als man sich des Zipfels des Mitron bediente, bereits in Vergessenheit gerathen war. Wenn der Braut die rituelle Reinheit abgeht, wird diese Hauptbedeckung gleich nach der Verlobungsbenediction von ihrem Haupte genommen. Zu den Trauungs- und Copulationsbenedictionen werden zwei Gefäße in Bereitschaft gehalten. Bei der Vermählung einer Jungfrau wird eine Flasche genommen ששה צד לומר צדן כחלה היא. Wenn ein Witwer eine Witwe heirathet, wird die Trauung (עשיין הכרית) Donnerstag im Synagogenhofe beim Eingange in die Synagoge vorgenommen. Bei der Benediction über den Wein bedient man sich eines thönernen Gefäßes, welches man קראסן (Krausen¹) nennt, לומר סתחה סתחה. . . . Wenn ein unverehelicht gewesener Mann eine

¹) Güdemann a. O. 122.

Witwe, oder ein Witwer eine Jungfrau ehelicht, wird ganz so verfahren, wie wenn ein Jüngling eine Jungfrau heirathet; nur daß bei einer Witwe die Ceremonie im Synagogenhofe und mit Benützung eines thönernen Gefäßes vollzogen wird.« . . .

»Nach der Trauungs-Benediction rief er — R. Jakob — zwei Zeugen, und zeigte denselben den Trauring, ob derselbe den Werth einer Peruta habe, indem er zu ihnen sprach: »Sehet, dieser Ring ist wohl eine Peruta werth«, worauf die Zeugen mit Ja antworteten. War die Braut unmündig. — d. i. noch nicht zwölf Jahre alt, — erkundigte er sich auch nach ihrem Alter, um zu wissen, ob sie berechtigt sei, sich trauen zu lassen. Hierauf forderte er die Zeugen auf, auf den Trauact zu achten und sich zu überzeugen, daß die übliche Trauungsformel gebraucht wird. Nachdem dies geschehen ist, steckt der Bräutigam den Trauring an den Zeigefinger der Braut. Hierauf berief R. Jakob zwei andere Zeugen zu der Kethuba und den Ehepacten, ohne daß er es jedoch mit der Vorlesung dieser Aktenstücke genau genommen hätte¹⁾; nur wurde der »Kauf« (קנין) vollzogen, daß dieselben der Satzung gemäß werden ausgefertigt werden. Der Rabbiner wendete sein Antlitz gegen Osten. Bei den Worten והיה שם שם kehrte er sich zu dem Brautpaare. Bei dem Schlusse der Benediction reichte er dem Bräutigam und der Braut das mit Wein gefüllte Gefäß zum Trunke, wobei der Rabbiner das Gefäß in der Hand hielt. Hierauf übergab er daselbe dem Bräutigam. Dieser wendete sich gegen Norden, und schleuderte daselbe an die Mauer, um es zu zertrümmern. Sobald dies geschehen ist, beeilt man sich, den Bräutigam vor der Braut in das Hochzeitshaus zu führen.« 418-

»Nach Vollendung der Function werden die Neuvermählten mit Eiern und einer Henne regalirt. In älteren Zeiten ließ man dieselben in einem Zimmer allein, indem sich die Gäste aus demselben entfernten. Man that dies, damit sich der Bräutigam mit der Braut befreunde. Nur eine einzige Verwandte bediente sie. Erst später traten die Verwandten und die übrigen Gäste ein, um das Brautpaar zu unterhalten. Jetzt wurde dieser Gebrauch vergessen, indem alle Gäste sogleich eintreten,

1) ולא חי' ספקי לקרוא לא הכתובה ולא התנאים 1)

so daß dem Bräutigam kein tête à tête gestattet wird, was nicht gebilligt werden kann.«

Diese Darstellung ist geeignet, mannigfaltige Betrachtungen hervorzurufen. Wir beschränken uns jedoch auf die Constatirung der Thatfache, daß im 15. Jahrhundert die Trauungen in Deutschland in der Synagoge vollzogen wurden. Die Hochzeitfeierlichkeit, die in der Morgendämmerung begann, konnte der leuchtenden Fackeln nicht entbehren, daher der Ausdruck: אֵפֶס נֶחֱם beim Lichte der Fackeln. Als die Feier ihren Anfang nahm, waren noch Sterne am Himmel sichtbar, und es konnte manchem Hochzeitsgaste in den Sinn kommen, an die Vermehrung gleich den Sternen zu denken, und einen hierauf bezüglichen Wunsch auszusprechen. Daß man aber auch später, wo die Trauung am hellen Tage geschah, noch die Sternsymbolik aufsuchen konnte, ist albern.

Von der Bedeckung der Brautleute mit einem Schleier ist schon im Rokeach von R. Eleazar b. Jehuda aus Worms (gest. 1258) die Rede; außerdem wird daselbst auch die Bedeckung mit dem Tallith erwähnt¹⁾. Die Tallithbedeckung ist auch im Oriente üblich, und wird daselbst seit dem Anfange des 17. Jahrhunderts ernstlich darüber gestritten, ob der Bräutigam die Cicith-Benediction (sprechen müsse²⁾). In Deutschland wird das Brautpaar bei orthodoxen Trauungen bis auf den heutigen Tag in einen Tallith gehüllt. In Ungarn geschah dies niemals. Daß die jüdische Sitte sich im Flusse befinde, liegt hier so klar vor Augen, daß nicht einmal kritischer Geist dazu gehört, sich davon zu überzeugen.

Die Freunde der Gassentrauung berufen sich auf R. Moses Isserles, der die Sternsymbolik erwähnt³⁾. An das Alberne dieser Symbolik erinnerten wir bereits⁴⁾. R. Moses Isserles giebt aber selbst zu, daß es in Betreff der Chuppah nicht immer beim Alten blieb! Seine Worte lauten: »Manche behaupten,

1) Nr. 353. : (2) כֵּן הָיָה וְעַל הַקָּהָל הַגָּדוֹל שָׁמְעוּ (2) כֵּן הָיָה וְעַל הַקָּהָל הַגָּדוֹל שָׁמְעוּ

2) R. Chajjim Benveniste erklärte sich dafür, Andere dagegen; Ginnath Weradim, O. Chaj. I. 25. Mejuchas b. Samüel in Peri ha-Adama I, 23 c., wo auch andere Quellen nachgewiesen sind.

3) Eben ha-Eser 61, 1. S. Keneseth ha-gedolah das.

4) Vgl. Ben-Chan. IX. 569.

dafs man unter Chuppah die Heimführung der Braut in das Haus des Bräutigams verstehe. Andere meinen, Chuppah sei nichts Anderes, als die Bedeckung des Brautpaares mit einem Tuche, während welcher die Benedictionen recitirt werden. Nach einer dritten Meinung ist die Chuppah einer Jungfrau vollzogen, sobald dieselbe am Hochzeitstag verschleiert das väterliche Haus verläfst, die einer Witwe hingegen, sobald sie ihrem Gatten ein tête à tête gegönnt hat. Nach dem jetzt (עכשיו) herrschenden Gebrauche nennt man Chuppah den Ort, wohin ein an Stangen angebrachter Teppich gebracht wird, unter welchen das Brautpaar zum Behufe der Copulation und der Benedictionen geführt wird, worauf man sie nach Hause führt, wo sie an einem, Anderen unzugänglichen Orte tête à tête speifen. Diese Chuppah ist jetzt üblich¹⁾. Offenbar werden hier von R. Moses zwei verschiedene Momente zusammengezogen: das, was man bereits zu seiner Zeit Chuppa nannte, oder der Trauact mit den Benedictionen unter dem Trauhimmel, und das, was der Chuppah der talmudischen Zeit nahe kommt, oder das Zusammen speifen ohne Zeugen. Letzteres ist in manchen Gegenden Ungarns bis auf den heutigen Tag üblich; in größeren Städten denkt Niemand mehr daran, und der Orthodoxeste hält die Ehe für vollkommen geschlossen, sobald die Copulation vollzogen ist.

Hat nun R. Moses im 16. Jahrhundert die Chuppah seines Landes aus zwei Elementen, aus einem ältern und einem jüngern zusammenge setzt gefunden, so wird man sich nicht darüber wundern, dafs man im darauffolgenden Jahrhundert, in welchem sich überhaupt die Observanzen vermehrten und consolidirten, noch ein drittes Element hervor suchte, um auch der Anschauung Genüge zu leisten, nach welcher die Chuppah durch den Schleier dargestellt wird, in welchem die Braut das väterliche Haus verläfst. Letzteres ist bei der Verschleierung der Braut das wesentliche Moment. Wo sich also die Sitte des Verschleierns erhalten hat, geschieht dasselbe im väterlichen Hause, wie es im Alterthume geschah. In manchen Gemeinden wird das Bedecken in der Synagoge

¹⁾ Eben ha-Eser 55, J. und die Glossatoren das.

vorgenommen, wofür sich weder ein geschichtlicher, noch ein religiöser Beweggrund anführen läßt.

Wir können unseren Lesern keine Auskunft darüber geben, ob die Trauungen in der Synagoge in Deutschland seit 420 dem 15. Jahrhundert fortwährend üblich geblieben sind. So viel ist gewiß, daß die Orthodoxie gegen diesen Gebrauch im hamburger und später im wiener Tempel keine Einwendung machte. Erst als das wiener Beispiel 1832 in Proßnitz in Mähren Nachahmung fand, trat R. Nehemias Trebitsch für das Herkommen in die Schranken, ohne daß es ihm jedoch gelang, den damaligen proßnitzer Rabbiner, Löw Schwab, zur Rückkehr zur alten Praxis zu bewegen¹⁾. Die Freunde der Chuppah-Reform in Mähren beriefen sich zu jener Zeit auf eine Aeußerung R. Moses Isserles in Jore Dea 391, 3., wo ausdrücklich von der Aufstellung der Chuppah in der Synagoge (היה שיעוש בבת הכנסה) die Rede ist. Aron Chorin hatte schon in seinem 1828 erschienenen Abak Sofer darauf aufmerksam gemacht. Die Minhagim des Maharil waren in so Wenigen Händen, daß die oben von uns übersetzte Stelle gar nicht in Betracht gezogen wurde. Der Einwurf der Orthodoxen in Mähren, daß in der bezüglichen Jore-Dea-Stelle von einer mit Dachfenstern versehenen Synagoge die Rede ist, die den Aufblick zum Himmel gestattet (!), wäre dadurch wohl beseitigt gewesen. Fassel hielt es 1839 noch nicht für überflüssig, diesem Einwurfe entgegenzutreten, wobei er R. Samuel Phöbus zur Hilfe rief²⁾: eine Autorität, welche die ungarischen Orthodoxen beachten sollten. Bisher ist dies jedoch nicht geschehen. R. Moses Sofer wurde über die in Rede stehende Frage von Gyöngyös aus zu Rathe gezogen. In seinem Bescheide giebt er zu, daß die Stätte der öffentlichen Andacht besonders zur Vornahme des Trauactes geeignet sei. Auch räumte

1) Siehe oben Band II 206. 338. Eine Notiz aus dem 14. Jrh berichtet, es werde in Jerusalem nie in der Synagoge getraut. Ben. Chan. VIII 913. Auerbach. Berith Abr. 6.

2) Geiger W. Zeitschrift IV 36—39 Beth Samuel 30.9. : קדוש שנת בית : קדוש שנת בית הכנסה

er ein, daß die Trauung ehemals in Deutschland in der Synagoge vollzogen wurde. Indem er aber einen Widerspruch in den Quellen entdeckt, der für eine gesunde Hermeneutik nicht vorhanden ist, kommt er gleichwohl zu einem prohibitiven Resultate¹⁾. Einer seiner auserwählten Schüler, R. Maier Eisenstädter in Ungvár, schrieb, ohne von der Meinung seines Lehrers unterrichtet zu sein, zwei Gutachten über den vorliegenden Gegenstand. Merkwürdigerweise waren ihm die angeführten casuistischen Stellen, welche den ehemaligen deutschen Gebrauch der Synagogen-Trauungen als unzweifelhafte Thatfache constataren, gänzlich unbekannt, so daß er aus dem Talmud den Beweis zu führen versucht, daß sich die Vornahme der Trauung in der Synagoge nicht mit der Heiligkeit der letztern verträgt; doch ist er nicht abgeneigt, bei gemietheten Betlocalen eine Ausnahme zuzulassen²⁾! Eine sehr beachtenswerthe Meinungsdivergenz! R. Moses Sofer, ein orthodoxer Rabbiner vom schwersten Kaliber, findet es theoretisch ganz in der Ordnung, daß die Synagoge der Copulationsort sei: שראי לרובם וז"ן ברובא בנ" קדוש בנ" קדוש לרובם. Er wäre auch in der Praxis für diese Gepflogenheit, wenn sich dieselbe nicht auch in nichtjüdischen Kreisen eingebürgert hätte. R. Maier Eisenstädter, ebenfalls ein orthodoxer Rabbiner vom schwersten Kaliber, bricht theoretisch den Stab über dieselbe Praxis, indem er eine Entweihung der Synagoge darin erblickt! Noch weiter, als diese beiden Koryphäen der Orthodoxie, geht Israel David, Rabbiner⁴²¹ in Böfing, in seinem 1859 erschienenen polemischen Schriftchen Mecholath ha-Machanajim. Er führt den Beweis, daß die Chuppah unter freiem Himmel aufgestellt werden müsse, aus dem geschriebenen Gesetze, aus dem Schulchan Aruch, aus der Politik, der Physik, der Bewegung der Gestirne, der Astronomie und der Philosophie! Für den Unsinn, der hier aufgetischt wird, ist natürlich dessen Urheber allein verantwortlich; charakteristisch bleibt aber dieser Unsinn auch für die Schule, welcher der Verfasser angehört. Merkwürdigerweise

1) Ch. Sofer zum E. ha-Efer (1858) I 98

2) Imre Esh Nr. 9. 10. Ben Chan. XI 585.

(spricht er seine Mißbilligung darüber aus, daß nach dem neuern Trauritus der Bräutigam der Braut die Hand reicht, um die Zusage der Liebe und Treue zu befestigen¹⁾). Offenbar war er über den neuern Trauritus nicht genau unterrichtet.

Als Resultat unserer Untersuchung werden nun folgende Sätze festzuhalten sein:

1. In cultivirteren Ländern und Gegenden ist es selbst der Orthodoxie nicht mehr bekannt, was in der talmudischen und zum Theil noch in der mittelalterlichen Zeit unter Chuppah verstanden wurde. Die Ehe wird nach dem unter dem Traubaldachine vollzogenen Trauacte als vollständig geschlossen betrachtet. Hierin liegt ein Culturfortschritt und eine wesentliche Reform des talmudischen Eherechtes.

2. Die Intervention des Rabbiners bei Trauungen hängt mit der Einführung der Ordination der Rabbinen in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts zusammen. Der Impuls von außen giebt sich nicht nur in dieser Intervention, sondern auch in der Vornahme der Trauung in der Synagoge zu erkennen, wofür aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts die positivsten Zeugnisse vorliegen.

3. Die Orthodoxie hat trotz ihrer Anstrengungen keinen stichhaltigen Grund gegen die Vornahme der Trauung in der Synagoge geltend zu machen gewußt. Ihre hierauf bezüglichen Erörterungen bestätigen nur die auch anderweitig gemachte Wahrnehmung, daß sie gänzlich unfähig ist, eine religionsgesetzliche Frage wissenschaftlich zu beleuchten.

4. Wenn der Widerstand der nordungarischen Rabbinen gegen die Vornahme der Trauung in der Synagoge bisher nicht erfolglos blieb, so liegt der Grund dieser Erscheinung in den dortigen Culturzuständen. Bei fortschreitender Cultur wird die Opposition der Rabbinen immer schwächer und kleinlauter werden, und dieselben werden es endlich für angezeigt halten, sich der herrschend gewordenen Sitte anzuschließen.

¹⁾ S. 3.

13. DAS HINDERNISS DER VERWANDTSCHAFT IN RABBINATSCOLLEGIEN.¹⁾

I.

A. BEHÖRDLICHE ANFRAGE.

II 241

K. k. Statthalterei-Abtheilung in Ofen.
28.083.

An Seine Ehrwürden des Herrn Oberrabbiners Leopold Löw
in Szegedin.

Anläßlich eines vorgekommenen Falles ist hierorts die Frage zur Sprache gekommen, ob bei einem und demselben Rabbinat zwei Brüder als Rabbiner und Rabbinats-Affessor (Dajjan) nach den Satzungen der mosaïschen Religion fungiren dürfen.

Es liegen bereits die Aeußerungen mehrerer Rabbiner vor, welche sich jedoch vorzugsweise in Hinblick auf die Functionen des Rabbinates bei Ehescheidungen und bei der sogenannten Chalica diesbezüglich verneinend aussprechen. Es scheint jedoch, daß bei diesen Aeußerungen auf den Umstand, daß durch die Einführung des allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches in Ungarn, nach welchem die Erkenntniß in Ehescheidungs- und sonstigen Eheangelegenheiten zunächst der Gerichtsbehörde zusteht, nicht Rücksicht genommen wurde.

Die k. k. Statthalterei-Abtheilung findet sich im Hinblick auf Ihre anerkannte Erudition im Fache der jüdischen Theologie veranlaßt, vor weiterem Vorgehen in der fraglichen Angelegenheit die Meinung Euer Ehrwürden einzuholen, und Sie werden hiermit aufgefordert, mit Berücksichtigung obiger Andeutung Ihre begründete Aeußerung über den Gegenstand der Frage im Wege der k. k. Comitats-Behörde hieher gelangen zu lassen.

Ofen, am 19. Oktober 1857.

In Beurlaubung des Herrn Vice-Präsidenten
der k. k. Statthalterei-Rath
Tandler.

¹⁾ Ben-Chananja II (1859.) 241--245. X (1867.) 114--128.

B. GUTACHTEN.

a. BEGRENZUNG DER FRAGE.

Die Frage, ob Brüder bei einem und demselben Rabbinats-Collegium gleichzeitig fungiren dürfen, muß — wie dies auch in den der hohen Statthaltereii-Abtheilung vorliegenden rabbinischen Aeußerungen vorausgesetzt scheint — lediglich auf die Mitwirkung der Rabbiner bei zwei Acten, dem der Chalica nämlich und dem der Ehetrennung, eingeschränkt werden. Denn rein civilrechtliche Angelegenheiten, über welche sonst die Rabbinatscollegien als ständige Tribunale abzuurtheilen hatten, und bei deren Verhandlung weder Brüder, noch überhaupt Verwandte oder Verschwägte des ersten und zweiten Grades zusammenwirken durften, gehören seit der Aufhebung der Autonomie der Rabbinen nicht mehr vor das Forum der Rabbinatscollegien. Auf rein kirchliche Functionen kann sich aber die Frage ebenfowenig beziehen, indem hier dem Zusammenwirken zweier Brüder, sowie überhaupt dem der nächsten Verwandten durchaus kein religionsgesetzliches Hinderniß entgegensteht. Jeder Rabbiner, ja jeder nur einigermaßen unterrichtete Israelite weiß, daß zum Beispiel bei Trauungen der eine Bruder die Ansprache an die Verlobten halten, der andere den Trauact verrichten, und daß bei Leichenbegängnissen dem einen Bruder die Abhaltung der Trauerrede, dem andern die der Gebete übertragen werden dürfe. Die Frage begrenzt sich mithin von selbst auf den Beistand der Rabbiner bei der Chalica — oder der im 5-ten Buche Mos. 25. 7—10 angeordneten Ceremonie — und bei der Auflösung des ehelichen Bündnisses.

Hierüber enthält nun das jüdische Eherecht folgende Bestimmungen :

b. VON DER CHALICA.

Zur Vollziehung der Chalica ist die Mitwirkung eines aus drei ordentlichen und zwei außerordentlichen Mitgliedern bestehenden Collegiums unerläßlich. Verwandte und Verschwägte

des ersten und zweiten Grades dürfen nicht Mitglieder eines Chalica-Collegiums sein. Diese Bestimmung fließt aus dem von ²⁴³ allen jüdischen Rechtslehrern anerkannten Grundsatz, daß Mitglieder eines gemeinschaftlich fungirenden Richter-Collegiums, deren Zusammenwirken gesetzlich geboten ist, nicht in den ebenbezeichneten Verwandtschafts- und Verchwägerungsgraden zu einander stehen dürfen. Manche Rabbiner haben das Verwandtschafts-Hinderniß rücksichtlich der Chalica-Affloren noch weiter ausgedehnt.

c. VON DER EHETRENNUNG. THEORETISCHER STANDPUNKT.

Unbestritten, wie das Hinderniß der Verwandtschaft oder Schwägerchaft der Affloren bei religionsgesetzlichen Collegialgeschäften, ist auch der Grundsatz, daß Functionen, deren Vornahme und Verrichtung selbst dem Einzelnen gestattet ist, auch von den allernächsten Verwandten gemeinschaftlich vorgenommen und verrichtet werden dürfen. Da nun das jüdische Eherecht die durch Uebergabe des Scheidebriefes vermittelte Ehetrennung von der Einflußnahme oder Assistenz eines dabei fungirenden Collegiums durchaus nicht abhängig macht; da vielmehr im Talmud, der Hauptquelle der hieher gehörenden Bestimmungen, ausdrücklich gelehrt wird, daß bei dem Acte der Ehetrennung die collegiale Mitwirkung nicht nöthig sei; da ferner auf die unzweifelhafteste Weise geschichtlich erwiesen werden kann, daß in älteren Zeiten die Ausfertigung und Uebernahme des Scheidebriefes von Seiten des Gatten zu Händen der Gattin ohne Mitwirkung eines Collegiums bewerkstelligt wurde: so unterliegt es keinem Zweifel, daß die Ehetrennung zu denjenigen Functionen gehöre, zu deren Verrichtung auch der einzelne Functionär berechtigt ist, und bei denen daher von Rechts wegen auch die nächsten Verwandten, mithin selbst Brüder, zusammenwirken dürfen. Vom Standpunkte der religionsgesetzlichen Theorie müssen also die der hohen k. k. Statthalterei-Abtheilung unterbreiteten, die Mitwirkung zweier Brüder bei Ehetrennungen als unzulässig bezeich-

nenden Aeufferungen mehrerer Rabbiner auch ohne Rückficht auf die Einführung des a. ö. b. Gefetzbuches für durchaus ungegründet erklärt werden.

d. DIE EHETRENNUNGSPRAXIS.

Es darf indes nicht unerwähnt bleiben, daß die Ehetrennungspraxis sich in den letzten Jahrhunderten in verschiedenen Ländern auf verschiedene Weise gestaltet hat. In den jüdischen Gemeinden des Orients, Polens und Galiziens ist mehr die Individualpraxis herrschend, während in den Gemeinden des übrigen Europa mehr die Collegialpraxis vorherrscht. Letzteres ist namentlich auch in Ungarn der Fall. Da jedoch diese Praxis nicht in dem Boden des jüdischen Eherechtes wurzelt, und aus den Principien desselben nicht hergeleitet werden kann, vielmehr ihren Ursprung einzig und allein einem Herkommen verdankt, welches den älteren Autoritäten gänzlich unbekannt war; so kann es nicht auffallend erscheinen, daß, wie aus vollkommen glaubwürdigen, gedruckten Berichten zu ersehen ist, manche quellenkundige Rabbinen, wie namentlich im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts der Rabbiner zu Bonyhád, und im Jahre 1835 der berühmte Rabbiner Treves zu Triest, keinen Anstand nahmen, sich, zumal in Dringlichkeitsfällen, zur Vollziehung des Ehetrennungsactes ihre nächsten Verwandten beizugesellen. Solchergestalt kamen selbst in Gegenden vorherrschender Collegialpraxis einzelne Fälle vor, wo die nächsten Verwandten bei Ehetrennungen zusammen fungirten.

e. MEINUNGSDIVERGENZ NEUERER RABBINEN.

Nichtsdestoweniger erklärte sich der prager Oberrabbiner Ezechiel Landau (gest. 1793) entschieden für die Unerläßlichkeit der Collegialpraxis, und daher gegen die Zulassung nahe verwandter Affeßoren. Ja, er ging so weit, daß er einen unter Mitwirkung solcher Beisitzer ertheilten Scheidebrief für null und nichtig erklärte. Diese prohibitive Ansicht liegt wahrschein-

lich den verneinenden Aeußerungen zu Grunde, welche der hohen k. k. Statthalterei-Abtheilung über den fraglichen Gegenstand vorliegen. Allein die Meinung Landau's, daß die Mitwirkung eines zur Entscheidung über civilrechtliche Angelegenheiten rabbinisch berechtigten Collegiums bei der Ehetrennung nothwendig und unerläßlich ist, beruht nur auf dem einzigen Grunde, daß der Ehetrennungsact auch civilrechtliche Folgen hat, indem dadurch auch das gegenseitige civilrechtliche Verhältniß der Ehegatten aufgehoben wird. Dieses Raisonnement wurde aber von anderen gelehrten Rabbinen mit vollem Rechte als nicht stichhaltig verworfen. In der That müßte, kämen die Folgen in Betracht, auch der Trauact wegen seiner civilrechtlichen Consequenzen von einem Collegium vollzogen werden! Konnte sich nun aber die Landau'sche Beweisführung selbst auf dem Standpunkte der rabbinischen Autonomie nicht behaupten, so wird sie sich heutzutage umfoweniger zu behaupten vermögen, als nach §. 117 des a. ö. b. Gesetzbuches die Entscheidung über alle Forderungen und Gegenforderungen der Ehegatten den ordentlichen Gerichten zugewiesen ist.

f. LÖSUNG DER FRAGE.

Aus dem Gefagten ergibt sich nun in Beziehung auf die zu lösende Frage, daß nach den Satzungen der mosaischen Religion

1. rein kirchliche Functionen von Brüdern und überhaupt von den nächsten Verwandten gemeinschaftlich verrichtet werden dürfen; daß ferner

2. die Chalica ein Collegium fordert, von welchem Brüder ausgeschlossen bleiben müssen; und daß endlich

3. bei Ehetrennungen die simultane Mitwirkung zweier Brüder zwar zulässig ist, aber in Ländern, wo die Collegialpraxis vorherrscht, nur in Dringlichkeitsfällen in Anwendung gebracht zu werden pflegt.

Szegedin, am 26. Oktober 1857.

II.¹⁾.

X 114

A. ANFRAGE.

Sr. Hochwürden Herrn Leopold Löw, Oberrabbiner zu Szegedin.

Durch das Hinscheiden des hierortigen zweiten Rabbinats-Affessors, Herrn Emanuel Rapoport, ist die vacant gewordene Stelle mittelst Concurſes bis 15. Jänner l. J. von Seite des Vorstandes zu besetzen bestimmt worden. Nachdem aber unter den eingelaufenen Competenten ein von einem hierorts Gebürtigen mit den genügenden Belegen versehenes Gesuch vorfindig gemacht wurde, selber aber mit dem hier schon angestellten Rabbinats-Affessor in naher Verwandtschaft — die Gattin des letztern ist seine Cousine — steht; so erlaubt sich ergebenst Gefertigter als Präses dieser Cultusgemeinde an Ew. Hochwürden das höfliche Ansuchen zu stellen, Ew. Hochwürden mögen Ihr rabbinisches Gutachten mir darüber schriftlich zukommen lassen, ob die fraglichen zwei Personen bei einem Rabbinatsgerichte über Geld-, Scheidungs- und wichtigere Angelegenheiten gemeinschaftlich ein endgiltiges Urtheil fällen dürfen, ohne dadurch die darauf bezüglichen rituellen Gesetze zu verletzen.

Indem ich schon im Vorhinein für die gütige Bemühung meinen ergebensten Dank abstatte, stelle ich nochmals das höfliche Ansuchen, daß Ew. Hochwürden das bezügliche Gutachten, versehen mit darauf bezüglichen talmudischen Citaten, mir postwendend zu übersenden die Güte haben wollen.

Es zeichnet mit gebührender Hochachtung

Dero ergebenster
Bernhard Neumann.
Papa, am 13. Jänner 1867.

B. GUTACHTEN.

Ueber die vorliegende Frage bin ich im Jahre 1857 von der ehemaligen Statthalterei-Abtheilung zu Ofen befragt worden, und das hierauf bezügliche Gutachten ist im zweiten Jahrgange des »Ben Chananja« erschienen. Da aber in der

¹⁾ Ben-Chananja X (1867) 114—128.

Anfrage des Herrn Gemeindepräses die Rücksicht auf die rabbinische Civilgerichtsbarkeit ausdrücklich hervorgehoben ist, während sie in der Anfrage der Statthalterei-Abtheilung entschieden ausgeschlossen wurde; so muß der Gegenstand derselben einer wiederholten Prüfung unterzogen werden, wobei zugleich dem Fortschritte wird Rechnung getragen werden müssen, den die Methode der Behandlung jüdisch-theologischer Fragen in neuester Zeit gemacht hat. Die Berechtigung dieser Methode, die mit Recht die historische genannt wird, wird in diesem Augenblicke zwar nur von der Minorität der jüdischen Theologen anerkannt, und ihre Anwendung hat sich noch immer mit vieler Mühe Bahn zu brechen; es steht aber fest, daß sie auf ihrem Gebiete der sicherste, ja der einzige Führer ist, an dessen Hand man zu klarer und gründlicher Erkenntniß gelangt.

a. Wäre nun die Frage, ob und inwieferne gewisse Verwandtschaftsgrade die simultane Ausübung des Richteramtes in jüdischen Gerichtscollegien ausschließen, rein wissenschaftlich zu beantworten: so müßte bemerkt gemacht werden, daß in dieser Beziehung zwei Perioden zu unterscheiden sind: eine ältere und eine jüngere. Jene, die biblische und frühere talmudische Zeit umfassend, kennt die fragliche Incompatibilität nicht. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts achtete man noch nicht darauf, wie das Testament R. Jehudas, des Heiligen, beweist. R. Jehuda traf nämlich kurz vor seinem Tode die Verfügung, daß sein Sohn Gamaliel die Naßi- oder Patriarchenwürde erbe und sein anderer Sohn, Simon, Chacham sei¹⁾. Nun kann über die Bedeutung der Chachamwürde allerdings noch eine Meinungsverschiedenheit stattfinden. Rapoport behauptet, der Chacham habe neben dem Patriarchen oder Synedrialpräsidenten (Naßi) und dem, angeblich die Civilrechtspflege leitenden Vicepräsidenten²⁾ den dritten Rang eingenommen, und sei bestellt gewesen, über rituelle Fragen zu entscheiden³⁾. Auch Jakob Ezechiel Löwy räumt dem Chacham

1) Kethub. 103 b.

2) Ab Beth Din.

3) Erech Millin 2.

diesen Rang ein¹⁾. In den Quellen dürfte dafür schwerlich ein Stützpunkt zu finden sein²⁾. Nach talmudischem Sprachgebrauche ist der Chacham ein ordinirter Schriftgelehrter, der als solcher berechtigt ist, Mitglied des Synedrion zu sein³⁾, wie denn schon im jüngern biblischen Hebraismus Chacham nicht einen Weisen, sondern einen Gelehrten bezeichnet⁴⁾. Die ordinirten Schriftgelehrten werden im Talmud Sekenim und viel öfter Chachamim genannt. Letztere Benennung kommt so häufig vor, daß es überflüssig ist, Belege dafür anzuführen. R. Jehuda wollte also sagen: Mein Sohn Simon sei Synedrion-Affessor, mein Sohn Gamaliel folge mir in der Patriarchenwürde. Da aber ersterer schon früher ordinirt war, wurde die auf ihn bezügliche väterliche Erklärung überflüssig gefunden, und man suchte deren Nothwendigkeit zu motiviren⁵⁾, was nach Rapports Anschauung nicht geschehen wäre. Doch welche Bedeutung Chacham immer habe möge, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß der Naßi und der Chacham zu gleicher Zeit Sitz und Stimme im Gerichtshofe hatten; und dennoch nahm R. Jehuda der Heilige keinen Anstand, zwei Brüder mit diesen zwei Würden zu bekleiden! Abraham Krochmal vermuthet

1) Kritisches Wörterbuch 6.

2) Die einzige mir bekannte Stelle, auf welche man sich allenfalls berufen könnte, findet sich Horaj. 13 b.: R. Simon b. Gamaliel war Naßi, R. Meir Chacham, R. Nathan Ab Beth-Din. Aber auch diese Stelle beweist nichts für den angeblichen Rang des Chacham. Sie will nämlich nach ihrem einfachen Wortsinne nichts mehr sagen, als daß das damalige Collegium eben nur aus den genannten drei Personen bestand; es ist mithin natürlich, das R. Meir der einzige Chacham war, da seine beiden Kollegen höhere Würden bekleideten. Hieraus erklärt sich, weshalb im weiteren Verlaufe der Erzählung, wo von dem beabsichtigten Sturze R. Simons die Rede ist, nur zwei Dignitäre, Naßi und Ab Beth Din, erwähnt werden, nicht aber der Chacham, wie denn die Quellen nur diese zwei Präsidialwürden kennen. Rap.'s Anschauung von Ab-Beth-Din findet sich schon bei Jak. Ibn Chabib zu Horaj. a. a. O., wo auch Chacham als specieller Würde erklärt wird. Chabib stellt aber seine Erklärung nur als Vermuthung hin.

3) Kidd 49 b. Bechor. 36 b.

4) Ben Chan. VII. 727—730.

5) Kethub. a. a. O.

in der That, daß die babylonische Gemara den Worten R. Jehudas deshalb eine künstliche Deutung giebt, weil die einfache Worterklärung gegen die Incompatibilität der Verwandtschaft verstößt¹⁾. Die Deutung mag auf pilpulistischem Standpunkte als gelungen betrachtet werden; die historische Thatfache wird aber dadurch nicht im Geringsten alterirt. Wer fähig ist, die talmudischen Quellen mit geschichtlich prüfendem Blicke zu lesen, wird einräumen müssen, daß zwei Söhne R. Jehudas des Heiligen zu gleicher Zeit Mitglieder desselben Gerichtshofes waren. Ihr Urgroßvater, R. Gamaliel II., hat allem Anscheine nach eine Zeit lang mit seinem Schwager, R. Eliezer b. Hyrkanos, an Einem Gerichtshofe gewirkt, ohne daß sich diese beiden Schriftgelehrten durch ihre Schwägerschaft hätten beirren lassen. Denkt sich ja der Talmud, der jüngere Institutionen als von jeher bestehend zu betrachten pflegt, sogar den König Saul als Naßi und dessen Sohn Jonathan als Ab-Beth-Din²⁾, ohne daran Anstoß zu nehmen! Ja, der Talmud trägt nicht einmal Bedenken, Moses und Aron als Mitglieder eines und desselben Gerichtshofes wirken zu lassen³⁾.

b. Der Beginn der zweiten Periode fällt ungefähr mit dem Beginne des dritten Jahrhunderts zusammen. Die Toßefta lehrt ausdrücklich, daß Verwandte — bis zu einem gewissen Grade — nicht gegenseitig Richter sein und das Richteramt ebenfowenig mit und selbst vor einander üben dürfen⁴⁾. Um die Auffindung des Motivs für letztere Bestimmung waren die Ausleger sehr verlegen. Der exclusive Ton, in welchem die ganze Prohibition gehalten ist, macht den Eindruck, als ob darin ein Protest gegen die simultane richterliche Wirksamkeit des Patriarchen Gamaliel und seines Bruders Simon liegen sollte. Die Redaction der Toßefta wird nämlich auf R. Chijja b. Abba den Babylonier zurückgeführt, dessen Söhne, Juda und Chiskia, nichtsweniger als freundlich gegen das Patriar-

1) He-Chaluc II 88.

2) M. Katon 26 a.

3) R. ha-Schanã 25 b. vrgl. Sanh. 1. 2. Maim H. Eduth 16. 5.

4) Toßefta Sanhedrin V, 423₁₆.

chenhaus gefinnt waren. Inter pocula erlaubten ſich dieſelben fogar die Aeüßerung, daß der Meſſias nicht erſcheinen werde. ſo lange die beiden Häuſer, das des Exilarchen im perſiſchen und das des Patriarchen im römischen Reiche, ihre Herrſchaft ausüben¹⁾. Abgeſehen von dieſer etwaigen perſönlichen Oppoſition findet ſich eine Analogie für die vorliegende Entwicklung im römischen Rechte. Geib zerlegt nämlich die Geſchichte des römischen Criminalproceſſes in drei Perioden: in die Geſchichte der früheſten Zeit, von der Gründung des römischen Staates bis zur Entſtandung der Quaestiones Perpetuae²⁾, in die Geſchichte dieſer Quaſtiones ſelbſt und in die Geſchichte der ſpäteren Zeit bis zum Tode Juſtinians. Descendenten galten nun ſchon in der erſten Periode ihren Ascendenten gegenüber als unfähige Zeugen; daß auch Ascendenten gegenüber ihren Descendenten als unfähige Zeugen betrachtet worden ſind, wagt er in Bezug auf dieſe Periode nicht zu behaupten³⁾. während in der dritten Periode die Mitglieder der eigenen Familie des Klägers keine fähigen Zeugen ſein konnten⁴⁾. Eine noch nähere Analogie bietet der römische Civilproceß. Gajus, ein berühmter römischer Rechtslehrer des zweiten Jahrhunderts, ſagt nämlich, der Sohn könne in der Rechts-
117 ſache des Vaters Schiedsrichter (arbitr) ſein, hinzufügend, daß er nach der Meinung Vieler ſelbſt Richter ſein könne⁵⁾. Es war alſo bei den Römern zu jener Zeit noch ſtreitig, ob der Sohn der Civilrichter des Vaters ſein dürfe. Africanus, ein römischer Jurift aus der Zeit des Kaiſers Antoninus Pius, ſpricht in Civilrechtſachen dem Vater entſchieden die Fähigkeit zu, der Richter des Sohnes, und dem Sohne, der Richter des Vaters

1) Sanh. 38 a.

2) Qu. Perp. ſind regelmäßige Criminalgerichte, oder Commiſſionen die eingefetzt waren, um im Namen und anſtatt des Volkes Criminalurtheile zu ſprechen. Sie hießen perpetuae, weil ihnen nicht, wie in der erſten Periode, der Auftrag zur Criminaljuſtiz für jeden einzelnen Fall ſpeciell, ſondern generell für alle Zukunft ertheilt wurde.

3) Geſchichte des römischen Criminalproceſſes 140. 141.

4) Daf. 626

5) Fr. 6. D. IV. 8, : Quinetiam de re patris dicitur filium familias arbitrum eſſe: nam et judicem eum eſſe poſſe plerisque placet.

zu sein¹⁾, was ein späterer römischer Jurist, Paulus, ein Zeitgenosse R. Jehudas des Heiligen, damit motivirt, daß Rechtssprechen ein öffentliches Amt ist²⁾. Mehr als bloße Analogie, vielmehr unmittelbarer Einfluß des römischen Rechtes dürfte in dem Umfande zu erblicken sein, daß nach einer von Ulpianus, einem Juristen des zweiten Jahrhunderts, angeführten Lex Cornelia Verwandten bis zu einem gewissen Grade nicht das Recht zukam, in Injurienprocessen ein Urtheil zu sprechen³⁾. Dieses Gesetz spricht allerdings nur von der Verwandtschaft oder Verschwägerung des Richters und der Partei, nicht aber von der der Richter unter einander. Die Ausschließung der letztern ist aber leicht aus der Consequenz zu erklären, mit welcher die Casuistik die einmal eingeschlagene Bahn verfolgte.

c. Unkundige werden es kaum glaublich finden, daß die talmudische Gesetzgebung auch unter dem Einflusse externer Beispiele stand. Kundige wissen, daß Jost und Nachman Krochmal einen solchen Einfluß längst nachgewiesen haben. Bei der Erörterung praktischer Fragen fallen aber solche Nachweise nicht schwer ins Gewicht, da hier nicht die historische, sondern die talmudische Anschauung maßgebend ist. Dem Talmud aber ist die uns beschäftigende Incompatibilität aus der Thora geflossen: »Die Thora sagt: verurtheile durch Zeugen, verurtheile durch Richter! Wie Zeugen nicht verwandt sein dürfen, so dürfen es auch Richter nicht sein⁴⁾.« Worauf gründet sich aber die Ausschließung der Verwandtschaft der Zeugen untereinander? Auf ein juristisches Raisonnement und auf eine exegetische Deduction.

1) Fr. 77. D. V. 2.: In privatis negotiis pater filium, vel filius patrem judicem habere potest.

2) Fr. 78. ibid. Quippe judicare munus publicum est.

3) Fr. 5. D. XL. VI. 10. . Lex Cornelia de injuriis competit ei qui injuriam agere volet . . . Qua lege cavetur, ut non judicet qui ei qui agit, gener, socer, vitricus, privignus, sobrinusque est, propusve eorum quinquam ea cognatione affinitateve attinget.

4) J. Sanh. 3, 9. Maim. H. Sanh. 11, 9. H. Eduth 16, 5. Ch. Mischp. 7, 9.

Um das Raïonnement zu verstehen, muß man sich an folgende Bestimmungen des talmudischen Rechtes erinnern. Zeugen, die eines Alibi überwiesen werden, unterliegen derselben Strafe, die dem Angeklagten zgedacht war, vorausgesetzt, daß das Alibi beide Zeugen betrifft. Zeugenaussagen, deren Urheber dieser Strafe aus irgend einem Grunde nicht unterzogen werden können, sind ungiltig. Daselbe gilt von Aussagen, welche die Verwandten des Zeugen betreffen, sie mögen für oder gegen dieselben sprechen. Aus diesen Prämissen folgt nun, daß Zeugen auch unter einander nicht verwandt sein dürfen. Die Strafe, die sie nach der etwaigen Constatirung eines Alibi träge, wäre offenbar mit die Folge der Aussage eines Verwandten. Denn würde letzterer nicht auch als Zeuge erschienen sein, so hätte die Aussage des andern Zeugen gar keine Bedeutung. Da also den Zeugen kein Alibi-Proceß gemacht werden kann, verdient ihre Aussage keine Berücksichtigung¹⁾.

Dieses Raïonnement wird in der babylonischen Gemara nicht als zu spitzfindig, sondern aus dem Grunde verworfen, weil die etwaige Alibi-Anklage nicht von dem Verwandten, sondern von fremden Zeugen ausgeht, so daß hierin, wie aus
118 einer Mischna bewiesen wird, kein Hinderniß der Bestrafung liegt. Diese Gemara deducirt die Unzulässigkeit verwandter Zeugen aus den Worten der Thora: »Die Väter sollen nicht durch das Zeugniß der Kinder, noch die Kinder durch das Zeugniß der Väter getödtet werden«²⁾. Diese Worte werden wegen der darin vorkommenden Wiederholungen auf alle Verwandten ausgedehnt³⁾.

Bibelkundige oder controllirende Leser werden sich zwar über diese Deduction wundern. Denn seinem natürlichen Sinne nach sagt der citirte Schriftvers nichts Anderes, als: »Die Väter sollen nicht um der Kinder willen, noch die Kinder um der Väter willen getödtet werden. Ein Jeglicher soll für seine Sünde getödtet werden.« Dieses Princip der Gerech-

1) J. Sanh. 3, 10 f 21^c₃₃

2) 5 M. 24, 6.

3) Sanh. 28 a.

tigkeit war durchaus nicht bei allen alten Völkern herrschend. So mußten in Persien die nächsten Verwandten des zum Tode Verurtheilten das Schicksal desselben theilen¹⁾. Leider verloren aber auch jüdische Richter im Mittelalter jenes Princip der Thora zuweilen aus den Augen, indem sie auch die Gattin des Excommunicirten aus der Synagoge und dessen Kinder aus der Schule weisen ließen²⁾.

Wenn die gegebene Uebersetzung des angeführten Schriftverles noch einer Rechtfertigung bedürfte, so könnte diese Rechtfertigung in der h. Schrift selbst gefunden werden. Im zweiten Buche der Könige wird nämlich erzählt: »Und sobald er (Amacja) seine Regierung befestigt hatte, erschlug er seine Diener, die den König, seinen Vater, erschlagen hatten. Aber die Kinder der Todtschläger tödtete er nicht; wie geschrieben steht im Gesetzbuche Moses, da der Ewige geboten hat also, die Väter sollen nicht um der Kinder willen, und die Kinder nicht um der Väter willen getödtet werden, sondern ein Jeglicher soll um seiner Sünde willen sterben³⁾.«

Dafs diese Stelle gegen die talmudische Auffassung spricht, sah schon David Kimchi ein; er meint jedoch, dafs der talmudische Sinn auch darin liege, wie dies in der That von dem palästinensischen Targum ausgedrückt wird. Levi b. Geršom nimmt dagegen eine polemische Stellung gegen den Talmud ein, indem er ausdrücklich bemerkt: die Erzählung des Buches der Könige beweist, dafs die Thora von den Sünden der Väter und der Kinder redet. Die Karäer folgen dem natürlichen Schriftsinne⁴⁾. Wenn der Talmud dies nicht thut, so hat er dafür einen doppelten Grund. Einerseits will er für die Ausschließung des Verwandtenzeugnisses zu einer Zeit, wo dieselbe, vielleicht nicht ohne externe Einwirkung, bereits herrschend

¹⁾ Herodot 3, 118. 119. Amm. Marc. 23, 6.: . . . et abominandae aliae (leges), per quas ob noxam unius omnis propinquitat perit. Vgl. Esther 9, 13. 14.

²⁾ Nimmuke Jošef B. K. Nr. 200. (RGA Gaon. Lyck Nr. 10. Schaare Cedek V 4 Nr. 14. Vgl. Schaare Teschuba Nr. 41.)

³⁾ 14, 5. 6.

⁴⁾ Mibchar 5 M. 21 a. Kether Thora z. St: לא שומעין בעדות בשרם
Gan Eden 194 a.

119 geworden war, einen Anhaltspunkt in der Thora ausfindig machen. Andererseits wird die Annahme des natürlichen Schriftfinnes von einer emphatischen Schriftauslegung nicht begünstigt. Dieser Methode erscheint der erste Theil des fraglichen Verfes pleonastisch, indem die Schlufsworte, »ein Jeglicher soll um seiner Sünde willen sterben,« den beabachtigten Sinn vollständig ausdrücken. Er sieht sich also genöthigt, zu der künstlichen Deutung seine Zuflucht zu nehmen¹⁾.

Nichts ist leichter, nichts aber zugleich ungerechter, als den Talmud wegen seiner emphatischen Exegese vom Standpunkte der heutigen hermeneutischen Grundsätze zur Rechenschaft zu ziehen. Wie tief jene Methode im Geiste der talmudischen Zeit wurzelte, beweisen die Wortführer des damals noch jungen Christenthums, die ebenfalls unter der Herrschaft dieser Methode stehen. Die emphatische Methode der Schriftklärung muß geschichtlich begriffen werden; man darf sich aber nicht beikommen lassen, die objective Haltbarkeit derselben zu vertheidigen. Die Erscheinung, daß das genauere und tiefere Verständniß eines Schriftthumes, nachdem die betreffende Sprache nicht mehr zu den lebenden gehört, den natürlichen Erben desselben abhanden kommt, und durch neue, sprachliche und sachliche Hilfsmittel wieder erschlossen werden muß, tritt fast bei allen Völkern hervor, die sich des Besitzes einer alten Litteratur rühmen können. Diese Erkenntniß thut der historischen Würdigung des Talmuds nicht den geringsten Abbruch. Ueberhaupt sind in unserer Zeit nur Männer von geschichtlicher Einsicht und Erkenntniß wahre Talmudisten. Ihnen ist der Talmud in seiner großartigen Totalität Gegenstand eingehender Forschung, während die exclusiven Talmudisten, wie die siebenunddreißig Professoren der jüdischen Theologie in Ungarn, einen großen Theil desselben gedankenlos vernachlässigen, und aus Mangel an der erforderlichen Sprach- und Sachkunde vernachlässigen müssen!

d. So einleuchtend alles dies indessen auch sein mag, dem in Pápa anzustellenden Rabbinate-Assessor hilft es nicht

¹⁾ Sifre II. 280. Sanh. 27 b.

im Geringsten. Er darf mit dem bisherigen Alleffor nicht gemeinschaftlich zu Gericht sitzen, da dessen Gattin seine Cousine ist. Zu seinen Gunsten spricht jedoch der gewiß nicht unerhebliche Umstand, daß die Frage seiner Zulassung unter den gegebenen Verhältnissen ganz und gar auf einer Fiction beruht. Die talmudische Ausschließung betrifft nämlich in keinem Falle einen Richter, dem sich die Parteien trotz seiner etwaigen Verwandtschaft zu einer derselben freiwillig unterwerfen, wie das bei den heutigen Rabbinatscollegien der Fall ist, deren — übrigens höchst selten zur Ausübung gelangende — Competenz keine andere Quelle hat, als eben die spontane Anerkennung der Parteien.

Diese Unterscheidung ist im talmudischen Rechte älter, als die Bestimmung, nach welcher Verwandte nicht simultan das Richteramt ausüben dürfen. Die Mehrzahl der jüdischen Rechtslehrer sprach sich vor R. Jehuda dem Heiligen dahin aus, daß die Partei, die den Vater der Gegenpartei als ihren Richter anerkennt, dadurch gebunden ist, sich dem richterlichen Spruche desselben zu fügen¹⁾. Wenn nun auch über die hierauf bezüglichen Modalitäten unter den späteren Rechts-¹²⁰lehrern verschiedene Discussionen stattfanden²⁾, so ist es doch unbestritten, daß jene Anerkennung volle, unwiderrufliche Rechtskraft besitzt, sobald sie in der Form bewerkstelligt wird, welche das rabbinische Recht überhaupt für die Schließung von Verträgen vorschreibt. Da diese Form, deren Ausfluß der sogenannte Mantelgriff ist, heutzutage keine Gewährleistung bietet, so pflegt ein Compromiß an ihre Stelle zu treten. Gesetzt nun, die päpaer Gemeinde ist, wie aus der Fassung der Frage hervorzugehen scheint, allen Ernstes entschlossen, in ihrer Mitte ein rabbinisches Civilgericht zu etabliren, so kann dieses Forum offenbar nur für diejenigen Parteien competent sein, die sich den Ausprüchen desselben freiwillig unterwerfen, da ja Niemand gezwungen werden kann, das Rabbinatsgericht dem ordentlichen Civilgerichte vorzuziehen. Für diejenigen

1) Sanh. 3, 2. und Toßefta daf. V, 422₂₆.

2) J. Sanh. 3, 2. B. daf. 24 b.

Parteien, die sich freiwillig an die rabbinischen Richter wenden, sind aber dieselben nicht nur competent, wenn sie unter einander, sondern selbst, wenn sie zu einer der Parteien in einem verwandtschaftlichen Verhältnisse stehen. So nahm Rabina, einer der gefeiertesten Gesetzeslehrer der suranischen Akademie (gest. um 498), keinen Anstand, über eine Rechtsfache seines Schwiegervaters ein richterliches Urtheil zu fällen, nachdem sich die Gegenpartei vertrauensvoll an ihn gewendet hatte¹⁾, ein Verfahren, das nach R. Salomo Luria keiner weiteren Motivirung bedarf, das aber R. Salomo dennoch besonders hervorhebt, »weil sich manche Rabbinen aus Chasiduth weigern, dem Beispiele Rabinas zu folgen, wodurch die Gerechtigkeitspflege leide«²⁾. Spätere Autoritäten sind derselben Meinung³⁾. Aber selbst die Skrupulosität der Chasidäer scheute nur die Verwandtschaft der Parteien, nicht die der Collegen, sobald dieselben in Gemeinschaft mit ihnen von den Parteien als Richter anerkannt waren! Der Ausspruch des R. Moses Isserles, daß Richter über Rechtsfachen ihrer Verwandten kein Urtheil fällen sollen⁴⁾, bezieht sich daher nur auf diejenigen Fälle, wo die Gegenpartei gegen die Competenz des betreffenden Richters protestirt, wie die Quelle, aus welcher R. Moses diesen Ausspruch schöpfte⁵⁾, unzweideutig lehrt, und wie R. Moses bei einem analogen Falle selbst bemerkt⁶⁾. Wo aber die Parteien selbst die Competenz der Richter anerkennen — und nur in einem solchen Falle können heutzutage Rabbinatscollegien richterliche Urtheile fällen — dort kommen die Familienverhältnisse der letzteren gar nicht in Betracht. Hierüber kann unter Kundigen keine Meinungsverschiedenheit sein. Daher wählte auch die ehrenwerthe Gemeinde zu Pápa in früherer Zeit den Rabbinats-Affessor Epstein und in neuerer Zeit den Rabbinats-Affessor Rapoport, wiewohl diese beiden Herren

1) B. Kama 115 a.

2) Jam Schel Schelomo das. 10, 34.

3) S. Koh. Ch. Mischp. 7, 15.

4) Ch. Mischp. 33, 18.

5) RGA Ifak b. Schefchet 311.

6) Ch. Mischpat 33, 6.

nahe Verwandte in der Gemeinde hatten, deren ordentliche Richter sie nicht sein durften. R. Moses Sofer, dem der Rabbiner als ordentlicher Richter gilt, wollte es noch 1825 nicht zugeben, daß eine Gemeinde einen Rabbiner wähle, der nahe Verwandte in ihrer Mitte hat¹⁾. Die Pápaer¹²¹ sahen aber längst ein, daß heutzutage Rabbiner und Rabbinats-Alleffor von den Parteien als Richter anerkannt sein müssen, um berechtigt zu sein, als Richter vorzugehen. Ist aber diese Anerkennung erfolgt, so liegt, wie wir sahen, in der Verwandtschaft der Richter durchaus kein Hinderniß der Ausübung ihrer Function. An dasselbe Princip hält sich ja die pápaer Gemeinde auch in Betreff der Zahl der Rabbinats-Allefforen. Nach der talmudischen Satzung muß nämlich ein Gerichtscollegium, wofür in Pápa das Rabbinatscollegium gehalten werden soll, aus mindestens drei Personen bestehen. Warum begnügt man sich in Pápa mit zwei Personen? Ohne Zweifel aus dem Grunde, weil diese Personen nur auf die specielle Ermächtigung der betreffenden Parteien einschreiten, denen es freisteht, ihre Rechtsache auch zwei Richtern, ja selbst einem einzigen Richter anzuvertrauen²⁾.

Die Frage, ob bei dem Acte der Ehescheidung überhaupt die Assistenz eines Dreiercollegiums erforderlich sei, hat in neuester Zeit eine kleine Litteratur hervorgerufen³⁾. Der geschichtliche Verlauf läßt sich in Folgendem kurz zusammenfassen.

Dem biblischen und talmudischen Alterthume galt die Auflösung des ehelichen Bündnisses, wie die Schließung desselben, als rein häusliche Angelegenheit, wobei keine richterliche Intervention stattfand. Im Sinne des Talmuds gehört die Ehescheidung nur in denjenigen Fällen vor das Forum des Gerichtes, wo die Ehegenossen Geldforderungen an einander stellen, die Gattin auf Scheidung anträgt und der Gatte nicht frei-

¹⁾ Ch. Sof. Ch. M. 17.

²⁾ Alf. Sanh. Anf. Ch. Mischp. 3, 2.

³⁾ Me ha-Schiloach. Von Oberrabb. Dr. Zipser Ofen 1853. — De-lathaim u-Bariach. Von Gottl. Fischer. Wien, 1855. — Ben Chan. brachte hierüber mehrere Abhandlungen von Zipser: Fassel, Deutsch und dem Herausgeber: II. 241—245. (Siehe oben S. II) VIII. 913—915. IX. 172. 173. Daf. 223. 238. Siehe 277.

willig darauf eingeht, oder der Scheidebrief durch einen Bevollmächtigten übergeben wird, so daß die Authentie der Zeugenunterschrift einer Bestätigung bedarf. Letzteres mußte vor einem Dreiercollegium geschehen: sonstige Ehescheidungen gingen von einzelnen Richtern aus¹⁾, und in manchen Städten war ein eigener Ehescheidungs-Präfect (Memunneh) angestellt²⁾. In der Regel wurde die Ehescheidung dadurch vollzogen, daß der Gatte der Gattin den Scheidebrief in Gegenwart zweier Zeugen übergab. Richter oder Rabbiner hatten dabei gar nichts zu thun, sie brauchten nicht einmal Kenntniß davon zu haben³⁾.

Diese Ordnung der Dinge erhielt sich auch das ganze Mittelalter hindurch⁴⁾; nur kam allmählig die Assistenz des Rabbiners hinzu, der als Sachkenner die pünktliche Ausführung der bestehenden Observanzen überwachte. Die Kenntniß der letzteren war nicht allgemein verbreitet, so daß mancher hervorragende Rabbiner veranlaßt wurde, entfernten Gemeinden darauf bezügliche schriftliche Instructionen zuzufenden. Eine solche Instruction sandte der berühmteste Toßafist, R. Jakob b. Meir Tam in Rameru⁵⁾, an die pariser Gemeinde⁶⁾. Dieser R. Jakob unternahm es auch, das Herkommen zu ändern, indem er das

1) Gitt. 88 b.

2) Daf. 5 b.

3) R. Jon. Eibeschütz hob zuerst das Trg. Jon. 5 M. 24, 1. hervor, wo von einem Beth-Din die Rede ist (Tummim 9, 2.) Der Redacteur dieses Targums hat entweder das Vorgehen bei einem ihm bekannten speciellen Falle auf alle Fälle übertragen, oder seiner Phantasie freien Lauf gelassen, wie er denn ein Gleiches in Ansehung der ›rothen Kuh‹ thut, für welche er eine Untersuchung anordnet (4 M. 19, 3), die der Talmud nicht kennt, und die mit dem Talmud sogar in Widerspruch steht (Chul. 11 a). Diese Bemerkungen sind bei der Kritik des Targ. Jon. nicht aus den Augen zu verlieren: die angeführten Stellen sind offenbar nicht aus den Quellen einer ›ältern‹ Halacha geflossen.

4) Das letzte Wort in Toß. Kidd. 9 a. Schlwg. 87, welches ebenfalls von R. Jon. zu Gunsten der Collegien angeführt wird, ist längst als Interpolation erkannt. S. Luria und Edels das.

5) Gest. 9 Juni 1171.

6) Or Sarua 715. 718.

Formular des Scheidebriefes mit den Worten: »und siehe, du bist frei für jeden Menschen«¹⁾, erweiterte, wobei er sich auf den obsolet gewordenen talmudischen Ufsus berief²⁾. Mit den bei der Anfertigung des Scheidebriefes zu benützenden Schreibmaterialien beschäftigt sich schon die talmudische Gesetzgebung, so daß es kaum überraschen kann, von R. Simson b. Abraham aus Sens, einem berühmten Toßafisten im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts, die Bestimmung zu vernehmen, man dürfe mit animalischen Schreibfedern keinen Scheidebrief schreiben, und es müsse das vegetabilische Rohr beibehalten werden³⁾. Nun findet sich zwar die Erwähnung der animalischen Schreibfedern schon bei Isidorus von Sevilla, der 636 starb. In Spanien war der Gebrauch derselben zu jener Zeit noch neu, da Isidorus neben den Federn auch des Schreibrohrs gedenkt. In der Gegend R. Simsons scheint aber deren Gebrauch noch sechshundert Jahre später nicht sehr verbreitet gewesen zu sein. R. Josef Karo ließ den seltsamen Einfall R. Simsons noch im sechzehnten Jahrhundert nicht unbeachtet⁴⁾.

Eine neue Epoche in der Geschichte des Ehescheidungsactes beginnt mit dem Toßafisten R. Perec b. Elija in Corbeil⁵⁾, der alle seine Vorgänger an Skrupulosität überbot, aber die Affistenz eines Collegiums dennoch nicht verlangte.

Der Urheber des heutzutage üblichen Scheiderituals ist R. Jakob b. Mose ha-Levi Möln, Rabbiner in Mainz⁶⁾. Wie er der Gründer des Trauungs-Rituals in der Synagoge war⁷⁾, so ist im Wesentlichen auch der Apparat sein Werk, mit welchem der Ehescheidungsact bis auf den heutigen Tag umgeben ist. In der von seinem Schüler, Salomon Steiward herrührenden Ritualienammlung⁸⁾ findet sich eine ausführliche Beschreibung

1) D. h. eine Ehe zu schließen.

2) Toß. Gitt. 26 a. יצרך. Or Saraa 730.

3) Mord. Gitt. 327. L. Löw, Graph. Requisiten I 179.

4) J. D. 271, 7. E. ha-Efer 125, 22.

5) Geft. 1300.

6) Geb. 1361; geft. zu Worms 16. Sept. 1427.

7) Siehe oben S. 210.

8) Minhagim.

des ganzen Actes, und aus dieser ist klar und unzweideutig zu ersehen, daß der Act von R. Jakob allein geleitet wurde, und daß kein Rabbinatscollegium gegenwärtig war. Die Rabuliferei hat allerdings aus dem Umfande, daß R. Jakob bei den Vorbereitungsfragen zwischen den beiden Zeugen zu stehen pflegte, den Schluß ziehen wollen, daß die beiden Zeugen zugleich auch Richter waren. Der vorliegende Bericht läßt aber davon nicht das Geringste merken, wiewohl gerade der Berichterstatter Zeuge bei den Ehescheidungen zu sein pflegte, die unter der Affistenz R. Jakobs vollzogen wurden.

Solchergestalt sind wir bis nahe an die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts gelangt, ohne die so oft behauptete Erforderlichkeit eines Dreiercollegiums bei Ehescheidungen entdecken zu können. Am Schlusse dieses Jahrhunderts legt der berühmte R. Josef Kolon das Zeugniß ab, daß hierin die herkömmliche Gepflogenheit nicht alterirt wurde: ein Zeugniß, das von seinem nicht minder berühmten Zeitgenossen R. Juda Minz bestätigt wird¹⁾. Der Umstand, daß diese Zeugnisse aus Italien stammen, ist um so bedeutamer, als aus der Darstellung eines italiänischen Schriftstellers in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, des R. Josua Boas Baruch nämlich, leicht ein Schluß zu Gunsten der Collegien gezogen werden könnte²⁾. Diese Darstellung ist jedoch nicht buchstäblich zu nehmen: eine viel jüngere italiänische Autorität, R. Samuel Aboab³⁾,
 123 kennt noch immer nur einen einzelnen Präfecten der Ehescheidungen⁴⁾. Daselbe gilt von R. Moses Isserles, der größten polnischen Autorität des sechzehnten Jahrhunderts⁵⁾. Derselbe betont sogar, daß die Affistenz des Rabbinen bei Ehescheidungen keinen richterlichen, sondern bloß den Charakter der Unterweisung hat, indem er den Bezug von Gebühren rechtfertigt, welche die Rabbinen als Richter zurückweisen müßten. Die

1) RGA. R. Juda Minz 29 d Fürth. Jos. Kolon Nr. 26.: המסדר.

2) Schilte Gibb. Gitt. 47 b.

3) Geb. 1610; gest. 1694.

4) Debar Schemuel 370.

5) Eben ha-Ezer 141, 24: ומהו שהם המסדר הנה מקום הראשון Sed. ha-Get 2, 13.

Rabbinen, die das Dreiercollegium für unerlässlich halten, und gleichwohl die Gebühr annehmen, kommen in der That in Widerspruch mit sich selbst. Folgerecht müßten sie entweder ihre Meinung, oder die Gebühr aufgeben.

Die Instruction, welche die heutigen Rabbinen als Richtschnur bei Ehescheidungen vor sich haben, stammt aus der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts; ihr Verfasser ist R. Michael R. Jofes¹⁾ in Krakau. Im 40. Punkte derselben wird der Rabbiner angewiesen, sich mit den anwesenden zwei Zeugen oder mit zwei anderen Personen zu verbinden, um ein Gelübde des Gatten zu lösen. Frage: warum nahm der Rabbiner nicht die Mitwirkung der zwei anwesenden Assessoren in Anspruch? Antwort: weil sie eben nicht anwesend waren und ihre Anwesenheit nicht vorausgesetzt werden konnte.

Mit der ebenerwähnten Abfolution hat es folgende Bewandniß. Der bereits genannte Toßafist, R. Perec b. Elja, kam auf den Gedanken, daß ein Ehescheidungsact, zu welchem sich der Gatte durch ein Gelöbniß verpflichtete, nicht ganz als freiwilliger Act betrachtet werden könne, und daher eine Lösung des Gelöbnisses stattfinden müsse, bevor die Scheidung vollzogen wird. Nun gehörte zwar in der talmudischen Zeit die Lösung von Gelübdern zu den Vorrechten der Schriftgelehrten; dieses Vorrecht war aber längst erloschen, als R. Perec seine Instructionen schrieb. Die Lösung selbst erlosch dadurch nicht, weil schon der Talmud ein Collegium von drei Laien dazu ermächtigt; deshalb muß sich der Rabbiner mit zwei Personen verbinden, um die Abfolution zu ertheilen. Und da sich unter den Casuisten bedeutende Stimmen dafür aussprechen, daß diese Personen einigermaßen unterrichtet sein sollen²⁾, so mochten es die Rabbinen angezeigt finden, zum Behufe der Abfolution zwei unterrichtete Gemeindeglieder

¹⁾ Steinschneider meint irrthümlich, daß Efraim Margalioth die ganze Instruction edirt und commentirt habe (Catal. Bodl. Nr. 4901). Dies ist jedoch nicht der Fall. Mit den dazu gehörigen Glossen des Vrf. erschien dieselbe zum ersten Male in Wien 1821. (Siehe Benjacob w 725.)

²⁾ T. J. Dea 228.

herbeizuziehen, wozu in Gemeinden, in denen Rabbinats-Affellen angestellt waren, letztere am geeignetesten erscheinen mußten. So dürfte es gekommen sein, daß dieselben beim ganzen Acte gegenwärtig blieben, und bei sich etwa ergebenden Fragen discutirend mitwirkten. Außerdem empfahl sich die Berufung mehrerer Schriftgelehrten auch aus dem Grunde, weil folchergeftalt die Orthographie und Kalligraphie des Scheidebriefes, worauf ungemein viel Gewicht gelegt wird, besser controllirt werden konnte. In diesem Sinne sagt Mose Ibn Chabib, Rabbiner zu Jerusaleum (gest. 1696), daß es Sitte sei drei oder mehrere Gelehrte zu Ehescheidungen zu berufen¹⁾. Aus orthographischen und kalligraphischen Rücksichten war es im sechzehnten Jahrhundert, wie R. Moses Isserles berichtet, sogar Sitte, den Scheidebrief den hervorragenderen Gelehrten¹²⁴ der Gemeinde zur Prüfung zuzufenden²⁾, was jedoch in Ungarn niemals geschah. Jedenfalls beweisen alle diese Bestimmungen und Gepflogenheiten, daß die Zuziehung von mehreren Schriftgelehrten zum Ehescheidungsacte auch dort, wo sie üblich war, durchaus keine judicielle, sondern rein rituelle Tendenz hatte, wobei die etwaigen Verwandtschaftsverhältnisse der anwesenden Rabbiner oder Gelehrten selbst vom allerorthodoxesten Standpunkte aus nicht in Betracht kommen können.

Trotz alldem sind zwei sehr berühmte Rabbinen der neuern Zeit getheilte Meinung über die Divortialcollegien, indem R. Ezechiel Landau die Erforderlichkeit derselben behauptet, R. Moses Sofer dagegen bestreitet³⁾. Ersterer beruft sich vorzüglich auf einen Ausspruch R. Ifaks aus Wien, nach welchem ein in nächtlicher Stunde übergebener Scheidebrief die Scheidung nicht bewirkt, weil dieselbe wegen ihres Einflusses auf die Vermögensverhältnisse der Ehegenossen ein gerichtlicher Act ist, und gerichtliche Acte in der Nacht nicht vollzogen werden dürfen. Ist aber, fügt R. Ezechiel hinzu, die Scheidung ein gerichtlicher Act, so ist auch ein Dreiercollegium dazu erforderlich.

1) S. ha-Get 1.

2) S. ha-Get 66.

3) Noda Bihuda II. 2. 105. 114. Chatham Sofer II. (1859) 64, 65.

Was nun zuvörderst den Ausspruch R. Ifaks aus dem dreizehnten Jahrhundert betrifft, so verdient derselbe näher betrachtet zu werden. Die Grundlage desselben ist die mischnische Norm: »Civilproceßes dürfen bei Tag verhandelt und bei Nacht entschieden werden; Criminalproceßes müssen bei Tag verhandelt und bei Nacht entschieden werden.¹⁾« Diese Norm folgt in Ansehung des Criminalproceßes der römischen Proceßordnung, nach welcher überhaupt alle Gerichtssitzungen, wie im altgermanischen Rechte, nur bei »scheinender Sonne« stattfinden konnten. Da die römischen Gerichtssitzungen in ältester Zeit unter freiem Himmel abgehalten wurden, so war es natürlich, daß sie mit dem Eintritte der Nacht aufgehoben werden mußten. Durch das Zwölftafelgesetz wurde dieser Grundsatz sogar ausdrücklich sanctionirt, und das Ende aller gerichtlichen Verhandlungen mit Sonnenuntergang vorgeschrieben, was auch in späteren Zeiten in Wirksamkeit blieb²⁾. Die den Civilproceß betreffende Norm der Mischna haben spätere Rechtslehrer buchstäblich genommen: nur die Entscheidung, nicht aber die Verhandlung des Proceßes, darf in nächtlicher Stunde ihren Anfang nehmen! Die Gemara versucht sogar, diese Norm aus der Thora zu deduciren: Jethro empfahl dem Mose, Richter zu ernennen, die das Volk richten sollten »allezeit³⁾«, also auch zur Zeit der Nacht; andererseits bestimmt das Gesetz, daß der Vater am Tage, wo er seinen Söhnen seine Habe als Erbe austheilt, den Sohn der geliebten Gattin nicht zum Erstgeborenen erklären dürfe vor dem Sohne der Unliebsamen, der der Erstgeborene ist⁴⁾: also nur »am Tage«. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Nicht anders, als durch die Annahme, daß die erste Stelle von der Entscheidung, die zweite von der Verhandlung des Proceßes spricht⁵⁾! Maimoni-

1) Sanh. 4, 1.

2) Geib, Gesch. des röm. Criminalproceßes 114. 265. 540. Keller, der röm. Civilproceß §. 3. S. 16. der 3. Ausgabe.

3) 2 M. 18, 22.

4) 5 M. 21, 16.

5) Sanh. 34 b.

des hatte nicht das Herz, sich diese originelle Deduction anzueignen; er giebt daher einer andern, verhältnißmäßig einleuchtendern Begründung den Vorzug, wiewohl dieselbe von der babylonischen Gemara verworfen wird. R. Josef Karo ist sehr verlegen, sich dies zu erklären, da ihm die Lösung des Widerspruches zwischen »allezeit« und »am Tage« nichts zu wünschen übrig läßt¹⁾! R. Ifak aus Wien war derselben Meinung. Und wäre dies auch nicht der Fall gewesen, so ist doch unleugbar, daß nach der talmudischen Proceßordnung keine Rechtsverhandlung des Nachts beginnen darf. Dies genügt nach der Anschauung R. Ifaks, einen in nächtlicher Zeit übergebenen Scheidebrief für unwirksam zu erklären. Ist ja, sagt er, die Uebergabe des Scheidebriefes ein beginnender Rechtsact, auf welchen die geschiedene Gattin einen Anspruch auf ihre

125 Kethuba begründet! Mit dieser eigenthümlichen Logik hängt nun nach R. Ezechiel unmittelbar zusammen, daß der Act ohne Dreiercollegium nicht vollzogen werden kann. Merkwürdigerweise ging hier R. Ezechiel weiter, als sein Gewährsmann, mit dem er daher, wie dies der gelehrte Zipfer schon 1853 gezeigt hat, in Widerspruch geräth. Im Jahre 1863 wurde R. Ifaks Werk, Or Sarua, zum ersten Male edirt. Jetzt ist es ein Leichtes, sich zu überzeugen, daß R. Ifak kein Dreiercollegium fordert²⁾. Doch wenn dem auch nicht also wäre, so reicht, da es sich eingestandenermaßen nur um civilrechtliche Rücklichten handelt, die Anerkennung des Collegiums von Seiten der Parteien doch vollkommen hin, das etwaige Verwandtschaftshinderniß der Affloren zu beseitigen. Auch dies hat der gelehrte Zipfer 1853 geltend gemacht, und es ist der Rabulisterei nicht gelungen, seine in der Natur der Sache liegenden Argumente zu entkräften. Nur ein Rabbiner führte einen triftigen Grund gegen ihn an: er berief sich auf den Minhag! Dagegen ist nun freilich nichts einzuwenden. Fand man ja dieselbe Berufung im siebzehnten Jahrhundert triftig genug, um auf Grundlage derselben der gänzlichen Ver-

1) H. Sanh. 3, 3.

2) Or Sarua 745. 211 b. c.: לא כפי חזקה.

nachlässigung des Bibelunterrichtes das Wort zu reden. Der bereits oben erwähnte R. Jakob Tam dachte jedoch ganz anders hierüber. Eine von ihm eingeführte, die Schreibung der Personennamen in Scheidebriefen betreffende Neuerung von talmudischem Standpunkte vertheidigend, ruft er dem Sachwalter des Minhag, R. Josef von Orleans, zu: »Du schreibst auch, man dürfe wegen des zu beforgenden Spottes den Minhag nicht ändern; aber dieser Minhag war in der Vergangenheit verderblich (פסגה ורע נזקם לשמים). Die sich daran hielten, waren alberne Menschen, kluge haben es nicht gethan¹⁾!«

R. Moses Sofer findet, wie wir bereits angedeutet, die Divortialcollegen an sich überflüssig, führt aber zur Erheiterung eines jeden Sachkenners ein Kunststück aus, um die aufgegebene Position wieder zu behaupten. In der von R. Jakob ha-Levi herrührenden Dramatisirung des Ehescheidungsactes werden nämlich Schreiber und Zeugen vor der Uebergabe des Scheidebriefes befragt, ob sie denselben geschrieben und unterzeichnet haben. Es ist dies reine Amplification, da das Document soeben in Gegenwart des Rabbiners ausgefertigt wurde. R. Moses erklärt aber diese Amplification für ein förmliches Zeugenverhör, wozu ein Dreiercollegium erforderlich ist. Er läßt dabei außer Acht, daß in diesem Falle drei fachkundige Richter gegenwärtig sein müssen²⁾, was eingestandenermaßen zum Beisitzeramte bei Ehescheidungen nicht gefordert wird!

In neuester Zeit hat man daran erinnert, daß schon die Wichtigkeit des Ehescheidungsactes hinreiche, um ein collegiales Vorgehen zu rechtfertigen. Wir verkennen diese Wichtigkeit durchaus nicht und wir werden nicht die letzten sein, die seiner Zeit darauf dringen werden, daß derselben bei dem Organisationswerke nach Gebühr Rechnung getragen werde. Wie die Sachen jetzt stehen, ist es wirklich höchst seltsam, sich darauf zu berufen. In den allermeisten Gemeinden in Ungarn sind ja die Beisitzer durchaus keine Sachkenner, und

1) Sch. Gibborim Gitt. 202 b.

2) Nimm. Joß. B. K. 52 b. Ch. Mischp. 28, 21.

um den geltend gemachten civilrechtlichen Forderungen zu genügen, brauchen sie es im Sinne des Talmuds gar nicht zu sein. Mit Illusionen werden ernste Fragen weder in der Wissenschaft, noch im Leben gelöst!

e. Die Chalica wird seit den ältesten Zeiten vor dem Gerichte vollzogen: »Hat aber der Mann nicht Lust, seine Schwägerin zu nehmen; so soll dieselbe hinaufgehen zum Thore vor die Aeltesten . . .¹⁾« Die Zahl der Aeltesten wird nicht näher angegeben. Im zweiten Jahrhundert wurde darüber ¹²⁶ gestritten, ob ein Dreier- oder Fünfercollegium dazu erforderlich sei²⁾. Für die erstere Anschauung findet sich eine Analogie im römischen Rechte. Neratius Priscus, ein römischer Rechtslehrer des zweiten Jahrhunderts, lehrte ebenfalls, daß ein Collegium aus drei Personen gebildet wird³⁾. Auch darüber fand frühzeitig eine Controverse statt, ob die Chalica giltig sei, wenn einer der Affefforen mit einer der Parteien verwandt ist⁴⁾. Die Ausschließung von Affefforen, die untereinander verwandt sind, kam erst später hinzu. Im Sinne des Talmuds kann auch diese Ausschließung nur von civilrechtlichem Standpunkte geschehen, da es zu rein rituellen Functionen — mit alleiniger Ausnahme der auf die Neomenie und die Intercalation bezüglichen Verfügungen — keines Collegiums bedarf. Genau genommen müßte demnach auch hier das Verwandtschaftshinderniß der Beisitzer durch die freiwillige Anerkennung derselben von Seite der Parteien gehoben werden. Ist man aber nicht geneigt, hierauf einzugehen, weil einige Casuisten es nicht billigen⁵⁾; so ist ebenfalls Rath zu schaffen. Der eine Affeffor fungirt als einer der zwei extraordinären Beisitzer, welche zu Chalicas zugezogen werden, und überläßt seinen Sitz einem Stellvertreter, was umso leichter geschehen kann, als zu der ganzen Function nach dem Talmud keine Fachkenntniß erfor-

¹⁾ 5 M. 25, 7.

²⁾ T. Jeham. XII. 255₂₁ babli 101 a.

³⁾ Fr. 85 D. L. 16.: N. P. tres facere existimat collegium. Marcellus fügt hinzu: et hoc magis sequendum est.

⁴⁾ Jeb. 12, 5.

⁵⁾ Ter. ha-Deschen 226; Eb. ha Efer 169, 11.

derlich ist. Auf die extraordinären Beisitzer wird aber das Hinderniß der Verwandtschaft nach R. Ifak aus Wien nicht ausgedehnt¹⁾. Sollte auch dieser Ausweg nicht beliebt sein, weil der neustädter R. Ifserlein hierin dem wiener R. Ifak durchaus nicht Recht geben will²⁾, so bleibt nichts Anderes übrig, als den einen Affessor bei Chalicas, die ja überhaupt äußerst selten vorkommen, von einer andern Person vertreten zu lassen.

f. Wenn einmal die Einsicht in Vergangenheit und Gegenwart reifer geworden sein wird, werden Fragen, wie die vorliegende, schwerlich mehr gestellt werden. Denn die Gemeinden werden sich sagen: Unsere Rabbinen und Rabbinats-Affessoren sind keine Civilrichter, sondern ausschließlich Cultusbeamte. Ihre Functionen haben keinen civilrechtlichen, sondern rituellen und cultuellen Charakter, die auf den Richterstand bezüglichen Gesetze der talmudischen Zeit können daher auf sie als Cultusbeamte nicht angewendet werden. Diese Lösung der vorliegenden Frage kann nur das Werk der Zeit und der fortschreitenden Cultur sein. Diese Factoren haben, wie Sachkennern hinlänglich bekannt ist, ihren Einfluß auch auf dem Gebiete des jüdischen Eherechtes bewährt. Theilweise erinnert auch das vorliegende Anfrageschreiben daran, indem es den Miun, als eine gänzlich verschollene Institution, gar nicht erwähnt. Der Miun oder die Renuenz besteht darin, daß eine vaterlose Unmündige, die von Mutter und Brüdern verheirathet wurde, nach erlangter Pubertät erklärt, sie wolle mit dem Gatten nicht leben, wodurch die Ehe eo ipso aufgelöst ist. Bedeutende Autoritäten haben zur Abnahme dieser Erklärung ein Dreiercollegium empfohlen³⁾; die vorliegende Anfrage hätte also auch darauf Rücksicht nehmen können; der Miun ist aber ganz und gar von der Cultur verdrängt worden, und Niemand denkt mehr daran! — Männer von edlerer Gefinnung haben denselben niemals begünstigt. Bar Kappara, der geistvolle Schüler R. Jehudas des Heiligen, sagte: Drei Dinge fliehe: die Ehe-

1) Or Sarua Nr. 664. מליץ חסדא דמי' בפסולי לחלי'.

2) T. ha-Defch. 226.

3) Tur Eb. ha-Eser 155. Zum Folgenden vgl. Lebensalter S. 177—184.

renuenz der Unmündigen, die Leistung von Bürgschaften und die Uebernahme anvertrauter Güter¹⁾. Hervorragende Männer der maurischen Culturzeit, wie R. Hai Gaon und R. Chananel b. Chufchiel, brachen den Stab über die Schließung revocabler Ehen; die Frankogermanen nahmen es minder genau²⁾, und die von manchen derselben befürworteten Einschränkungen des Miun bekunden keinen Culturfortschritt, wie aus der Motivierung R. Jakob Tams und R. Baruch b. Ifaks in Regensburg zu ersehen ist³⁾. R. Abraham b. Nathan Ibn Jarchi aus Lunel nahm in sein nur den üblichen Gebräuchen gewidmetes Werk »ha-Minhag« auch den Miun auf⁴⁾. Doch hat auch ein Spanier, R. Salomo b. Adderet, über Renuenzfälle Entscheidungen abgegeben⁵⁾. Der Ruhm, dem Unfuge entschieden entgegengetreten zu sein, gebührt zwei deutschen Rabbinern, R. Menachem b. Pinchas »Meil Cedek« und R. Menachem aus Merseburg, und ihre Namen verdienen in der Geschichte des Eherechtes neben R. Geršchom, der »Leuchte der Diaspora«, genannt zu werden. Der Erfinder der Chillukim, R. Jakob Pollak in Prag, ließ sich aber dadurch nicht abschrecken, die Freiheit des Miun für die kindliche Gattin des Talmudisten David Zener in Anspruch zu nehmen. Die Angelegenheit rief im Frühlinge des Jahres 1532 in Deutschland einen wahren Sturm hervor. Die berühmtesten Rabbinen, der mit Reuchlin correspondirende R. Jakob Margolioth in Nürnberg an ihrer Spitze, traten gegen R. Jakob in die Schranken⁶⁾. Sie hatten, soweit dies aus den

¹⁾ B. Jeb. 109 a. J. Jeb. 13, 1. f. 13^c₄₀.

²⁾ Or Sarua 686; Hagg. Maim. H. Gerusch. 11, 1.

³⁾ Toš. Nidda 52 b.; Tur E. ha-Efer 155.

⁴⁾ In der berliner Ausgabe von 1855 fehlt dieser Abschnitt. Ob er auch in der ersten Ausgabe fehlt, ist mir unbekannt. Dafs derselbe in dem handschriftlichen Werke gestanden, beweist: RGA R. Sal. b. Add. Nr. 1108. Wien.

⁵⁾ Daf. Nr. 1009. 1203. 1219.

⁶⁾ Grätz hat in Bezug aus die beiden Menachem auffallender Weise einen Irrthum begangen, der aus den von ihm selbst citirten Quellen sehr leicht berichtigt werden kann. Aus dem Gutachten des R. Juda Minz Nr. 13 und aus Jam schelel Schel. Jebam. 13, 17. schließt er nämlich auf die Identität der beiden Menachem (Gesch. VIII. 149). Aus der ersten

höchst mangelhaft erhaltenen Verhandlungen zu ersehen ist, vielleicht ein dunkles Gefühl, aber sicherlich kein klares Bewußtsein davon, daß sie einen höhern Culturstandpunkt einnehmen, als ihre Vorgänger. Die heutigen jüdischen Theologen, die diesen Ehrennamen verdienen, haben dieses klare Bewußtsein. Ihr Streben ist mit dem Streben der beiden Menachem sehr verwandt; ihre Methode, religionsgeschichtliche Fragen zu behandeln, ist aber eine andere und muß eine andere sein. Dies fordert die geschichtliche Wahrheit, die Würde der theologischen Wissenschaft und die Heiligkeit der göttlichen Religion Israels.

Szegedin, 6. Februar 1867.

Leopold Löw,
Oberrabbiner.

14. DIE RABBINATSCOLLEGIEN IN UNGARN.¹⁾

341

A. BEHÖRDLICHE ANFRAGE.

59,729.

An den wohllehrwürdigen Herrn Oberrabbiner
Leopold Löw zu Szegedin.

Euer Wohlehrwürden werden ersucht, über nachstehende Fragen auf Grund der jüdischen Religions-Satzungen und anerkannten Uebungen eine ausführliche Aeüßerung zu erstatten;

1. Besteht satzungsmäßig das Institut der Rabbinats-Gehilfen, und können selbe alle, oder welche Functionen eines Rabbiners versehen?

Quelle erhellt aber, daß sich Men. b. P. an Menachem aus Merseburg gewendet hat, um ihn zu dem Interdicte gegen den Miun zu bewegen, worauf letzterer einging. Die Ehre der Initiative gebührt mithin dem M. b. P., daher ihn auch Luria nennt. Afulai unterscheidet also mit Recht die beiden Namen. Die Stelle bei J. Minz bedarf jedoch überdies einiger Correcturen.

¹⁾ Ben Chananja II (1859) 341—353.

2. Welches Alter ist zum Antritte des Amtes eines Rabbiners oder Rabbinatsgehilfen erforderlich, beziehungsweise ist die jeweilig gesetzliche Minderjährigkeit nicht ein Hinderniß des Amtsantrittes?

3. Ist es zulässig, daß Rabbiner und Rabbinats-Gehilfe im Verwandtschafts-Verhältnisse, namentlich in dem von Vater und Sohn zu einander stehen?

Als erwünscht muß es zugleich bezeichnet werden, wenn Euer Wohlehrwürden bei Beantwortung dieser Fragen auch auf die dormalen bestehenden einschlägigen Gesetze, Verordnungen und Einrichtungen Rücksicht nehmen würden.

O f e n, am 4. Jänner 1859.

Für den k. k. Vice-Präsidenten
der k. k. Statthaltereirath

W e f f e l y.

342

B. GUTACHTEN.

I.

Das Institut der Rabbinatsgehilfen besteht satzungsgemäß. Es hängt mit einem wesentlichen Theile der ursprünglichen Wirksamkeit des Rabbiners genau zusammen. Die Modificationen, welche die rabbinische Wirksamkeit im Laufe der Zeit erfuhr, konnten daher auch auf das Institut der Rabbinatsgehilfen ihre Rückwirkung nicht verfehlen. Folgende geschichtliche Nachweise dürften hinreichen, über den Ursprung des in Rede stehenden Institutes, über die Stellung der Rabbinatsgehilfen in der Gegenwart, wie nicht minder über die denselben zukommenden Functionen befriedigenden Aufschluß zu geben.

a. Aus der talmudischen Zeit vererbte sich auf das Mittelalter die Einrichtung, nach welcher die Rabbinate zugleich die ordentlichen Gerichte der jüdischen Gemeinden waren. Civilrechtliche Streitsachen wurden von diesen Gerichten nach jüdischen Rechtsprincipien entschieden. Strafrechtliche Fälle wurden zwar ebenfalls vor das Forum der Rabbinate gebracht, da aber das alte jüdische Strafrecht längst erloschen und außerhalb des heiligen Landes überhaupt niemals in Geltung gewesen war, so war hier die Entscheidung nicht eine stricte Anwendung des Gesetzes, sondern das Ergebniß der subjecti-

ven Einsicht der Rabbinatsgerichte. Im Laufe der Jahrhunderte entwickelten sich jedoch auch strafrechtliche Normen, welche in vielen jüdischen Gemeinden als maßgebend angesehen wurden. Uebertretungen des Religionsgesetzes und der Religionsgebräuche waren in allen jüdischen Gemeinden Gegenstand strafrechtlicher Behandlung. Die rabbinische Ausübung der richterlichen Gewalt wird in der neuern Litteratur die *Autonomie der Rabbinen* genannt.

b. Die moralische Grundlage, auf welcher diese Autonomie unangefochten ruhte, war die geschichtlich nicht unberechtigte Anschauung von der Natur und Beschaffenheit des talmudischen Rechtes. Denn obwohl die Rechtslehre des Talmuds nur ihrem geringern Theile nach aus dem mosaischen Gesetze fließt, und ihre bei Weitem überwiegenden Elemente sich als Producte verschiedener Zeiten und Zustände zu erkennen geben, so hielt man dieselbe dennoch für einen integrirenden Theil des mosaischen Religionsgesetzes. Der religiöse Jude sah es für heilige Pflicht an, seine Rechtsstreitigkeiten nach dem überkommenen väterlichen Gesetze entscheiden zu lassen. Die Anrufung eines andern Forums erschien auf talmudischem Standpunkte und nach der ausdrücklichen Lehre des Talmuds als Verletzung des Religionsgesetzes. Diese Anschauung tritt auch in den christlichen Religionsurkunden deutlich hervor. Der Apostel Paulus verbietet den Gläubigen, die einen Rechtsstreit mit einander haben, ihre Sache vor nichtchristliche Richter zu bringen¹⁾. Je größer in der nachkonstantinischen Zeit die Macht der geistlichen Behörden im römischen Reiche wurde, desto mehr mußten sich die Juden in der Ueberzeugung bestärkt fühlen, daß die Gerichtsbarkeit Sache der Religion und ihrer Vertreter sei. In noch höherem Grade war dies bei den Juden in den Reichen des Islam der Fall, wo Religion und Justiz in einem und demselben Buche gelehrt und von einem und demselben Stande gehandhabt wurden. So vereinigte sich der Einfluß des christlichen und des muhamme-

¹⁾ 1 Kor. 6, 1 ff.

danischen Beispiels mit dem alten jüdischen Herkommen, um das Ansehen der Rabbinatsgerichte aufrecht zu erhalten.

c. Materielle Stützpunkte hatte die Autonomie der Rabbinate theils in ihrer aus dem Alterthume stammenden Machtvollkommenheit, über renitente Gemeindeglieder den Bann verhängen zu dürfen, und denselben folchergehalt die empfindlichsten Unannehmlichkeiten zu bereiten, theils in der Affizienz, welche die weltliche Obrigkeit, kraft der von ihr ertheilten Privilegien, an vielen Orten den Rabbinaten angedeihen ließ. Die Regierungen selbst waren nämlich auf die jüdische Anschauung eingegangen, und hatten den jüdischen Gemeinden ihre eigene Gerichtsbarkeit gelassen. In einer Zeit, wo Klerus, Edelmann, Bürger und Bauer verschiedenen Gerichtsbarkeiten, zum Theil auch verschiedenen Gesetzen unterstanden, konnten die besonderen jüdischen Tribunale nicht als Anomalie erscheinen. Auch ³⁴⁴ war man ja gewohnt, die Juden nicht als Staatsangehörige, sondern als geduldete Fremdlinge zu betrachten. Noch im vorigen Jahrhunderte beschäftigte sich in manchen Staaten die Gesetzgebung mit der Regelung der rabbinischen Autonomie. Im Jahre 1754 erschien zugleich mit der Polizei- und Commercialordnung auch eine Proceßordnung für die mährische Judenchaft. In manchen Theilen Oesterreichs war für die Autonomie der Rabbinen auch ein Instanzenzug vorhanden. So konnte in Mähren von einem Localrabbinat an einen Landesältesten, und von diesem an das Landesrabbinat appellirt werden. Wo ein ordentlicher Instanzenzug nicht vorgeschrieben war, pflegte ein durch seine Gelehrsamkeit berühmter Rabbiner das forum appellatorium zu bilden. Zuweilen kamen auch Berufungen an die weltlichen Gerichte vor. Merkwürdigerweise glaubte man in manchen Ländern auch in diesem Falle nach jüdischem Rechte entscheiden zu müssen, und das angerufene Gericht wendete sich an einen Professor der orientalischen Sprachen, um von demselben die erforderliche Auskunft zu erhalten! Die preussische Regierung kam im Jahre 1777 sogar auf den Gedanken, »die Ritualgesetze der Juden betreffend Erbschaften, Vormundschaftsachen, Testamente und Ehesachen, insofern sie das Mein und Dein angehen, in deutscher Sprache

ausarbeiten zu lassen, um dieses Elaborat den Gerichtshöfen bei Entscheidung dahin einschlagender Streitfälle zwischen Juden und Juden zur Richtschnur vorzulegen.« Moses Mendelssohn unterzog sich dieser Arbeit. Seine »Ritualgesetze«, welche mehrere Auflagen erlebten, sind im 6. Bande seiner sämmtlichen Werke (Leipzig 1840) enthalten. Die Berechtigung und die Zweckmäßigkeit der rabbinischen Autonomie wurden so allgemein anerkannt, daß selbst Johann Christian Dohm, ein preussischer Staatsbeamter, in seinem die Emancipation der Juden vertheidigenden Werke »über die bürgerliche Verbefferung der Juden«, der Beibehaltung der herkömmlichen Autonomie nachdrücklich das Wort redete.

d. In der Gerichtsbarkeit der Rabbinen, welche bis auf die neuere Zeit bei der Judenschaft aller Länder selbst von den Regierungen aufrecht erhalten wurde, und im Oriente bis auf den heutigen Tag aufrecht erhalten wird, liegt der eigent-³⁴⁵liche und geschichtliche Ursprung des Institutes der Rabbinatsgehilfen. Im Talmud werden nämlich für die verschiedenen Zweige der Gerechtkeitspflege verschiedene Collegien vorgeschrieben. Infolge dieser Vorschriften müssen die Collegien nach Maßgabe des zu behandelnden Gegenstandes bald aus einer größern, bald aus einer geringern Anzahl von Mitgliedern zusammengesetzt sein. Zur Entscheidung über civilrechtliche Fälle wird ein Dreiercollegium zwar nicht unbedingt gefordert, aber doch als höchst wünschenswerth bezeichnet. Da nun die Civilrechtspflege der eigentliche richterliche Wirkungskreis der Rabbinate war, so wurden in größeren Gemeinden dem Rabbiner zwei rechtskundige Männer beigeſellt, welche vereint mit demſelben das Rabbinats-Tribunal bildeten. Man nannte dieſelben nicht Rabbinatsgehilfen — dieſer Titel war überhaupt in jüdiſchen Kreiſen niemals üblich — ſondern Dajjanim, d. h. wörtlich: Richter; der Rabbiner, der in den gerichtlichen Sitzungen den Vorſitz führte, wurde Ab-Beth-Din, d. i. Vater oder Präſident des Gerichtshofes genannt. Wo zeitweilig kein Rabbiner war, pflegte die Gemeinde das Rabbiner-Collegium zu ergänzen, und dem Vorſitzenden Dajjan den Titel eines Roſch-Beth-Din, d. i. Haupt des Gerichtshofes zu verleihen.

Die Dajjanim wurden in der Regel befolgt, doch kam es nicht selten vor, daß sie ihr Amt honoris causa bekleideten. Den Behörden gegenüber nannten sie sich Juristen, eine Benennung, welche wegen ihrer allgemeinen Gebräuchlichkeit und Verständlichkeit auch in der österreichischen Gesetzessprache einheimisch geworden ist. Nach der bereits erwähnten Proceßordnung vom Jahre 1754 waren die Streitigkeiten zwischen Juden bei dem vorgesetzten Rabbiner des Beklagten und dem daselbst erwählten Juristen und in Ermangelung des erstern auch bei diesem letzten allein anzubringen. Noch das Hofdecret vom 8. Juli 1830 (mähr.-schles. Gubernial-Verordnung vom 8. Juli 1830, Z. 25,576), spricht von dem sogenannten jüdischen Juristen-Collegium in Nikolsburg!

c. Die richterliche Wirksamkeit der Juristen war indes, als dieses Hofdecret erschien, längst erloschen. Kaiser Joseph ³⁴⁶ II. hatte die jüdischen Gerichte aufgehoben¹⁾. (Hofdecret vom 28. Mai 1785.) Der Eindruck, den diese Maßregel in den jüdischen Gemeinden hervorbrachte, ist leicht zu ermessen. Der berühmteste Rabbiner in Oesterreich, Ezechiel Landau in Prag, sprach offen die Hoffnung aus, daß des Kaisers Gnade die aufgehobene rabbinische Autonomie wieder herstellen werde. Seitdem hat aber die Gefinnung der Juden in der ganzen Monarchie in dieser Beziehung einen mächtigen, in die Augen springenden Umschwung erfahren. Heutzutage würden selbst die orthodoxsten Rabbinen, die den Principien des Talmuds allerdings entsprechende Wiederherstellung der rabbinischen Gerichtsbarkeit als eine schwere Calamität betrachten. Sie sind zu der Einsicht gelangt, daß der Bestand besonderer jüdischer Gerichte mit der auch von ihnen sehnsuchtsvoll gewünschten bürgerlichen Gleichstellung der Juden nicht in Einklang zu bringen ist. Diese Einsicht trug auch in Ungarn, wo die jüdische Gerichtsbarkeit schon von König Béla IV. vermittelt des Decretes vom 5. Dezember 1251 geregelt worden war, und auf dessen Rabbinate die josephinische Maßregel nicht ausgedehnt wurde, mit dazu

1) Siehe oben Band II. 174. Der jüd. Kongress in Ungarn 30 ff Lebensalter 183 und weiter unten die Abhandl.: Dina de-Malekhuta Dina.

bei, die von den veränderten Zeit- und Kulturverhältnissen ohnedies nicht eben begünstigte rabbinische Gerichtsbarkeit allmählig ganz zu verdrängen. Im vorigen Jahrzehent pflegten noch Stadtrichter und Stuhlrichter manchen Rechtsstreit zwischen Juden an die Rabbinate zu weisen. Seit Einführung des allgemeinen österreichischen bürgerlichen Gesetzbuches geschieht dies natürlich nicht mehr, doch pflegt noch jetzt der Rabbiner privatrechtliche Differenzen zwischen Mitgliedern seiner Gemeinde auf deren eigenes Verlangen schiedsrichterlich auszugleichen. Da die Parteien in diesem Falle nicht das jüdische Gesetz, sondern die Einsicht und die Billigkeit des Rabbiners als maßgebend betrachten, so ist es nicht üblich, zu schiedsrichterlichen Verhandlungen die Rabbinateassessoren — dies ist heutzutage die gewöhnliche Benennung — herbeizuziehen.

f. Civilrechtliche Bedeutung hat mithin das Institut der Rabbinateassessoren allerdings nicht mehr. Wenn es sich gleichwohl erhält, so hat dies seinen Grund nicht nur darin, daß bei Ehetrennungen ein Collegium üblich, und bei dem Chalicacte sogar nothwendig ist, sondern ganz vorzüglich darin, ³⁴⁷ daß die Rabbinateassessoren auch vor Aufhebung der rabbinischen Tribunale außer ihren richterlichen Functionen noch die Aufgabe hatten, manche religionsgesetzliche Einrichtungen zu überwachen, und über die in jüdischen Haushaltungen in Betreff der Anwendung des Ceremonialgesetzes nicht selten vorkommenden Fragen Auskunft und Bescheid zu geben: eine Aufgabe, welche in größeren Gemeinden unmöglich von dem Rabbiner allein gelöst werden kann, deren Lösung daher dem Assessor, beziehungsweise den Assessoren übertragen wird. In dieser Beziehung besteht das Institut der Assessoren zwar nicht satzungsgemäß, und ist in kleineren Gemeinden nur ausnahmsweise vorhanden, in größeren Gemeinden dagegen dient dasselbe zur Befriedigung unabweisbarer religiöser Bedürfnisse. Aus diesem Grunde giebt es auch keine größere jüdische Cultusgemeinde, in der das fragliche Institut nicht vertreten wäre. Die Entscheidung über religionsgesetzliche Fragen ertheilt der Rabbinateassessor iure proprio. Auch ist es in manchen Gemeinden üblich, daß die Rabbinateassessoren beim nachmittägi-

gen Gottesdienste sabbathlich abwechselnd Vorträge halten, ohne daß sie hiezu vom Rabbiner ermächtigt werden müßten. Zu den übrigen Functionen sind dieselben, sobald sie mit dem üblichen Qualifications-Zeugnisse (Hattara) versehen sind, nach den Religionsatzungen ebenfalls ermächtigt, aber nach dem Ufus, der mindestens in Ungarn allgemein herrschend ist, verrichten sie diese Functionen nicht iure proprio, sondern als Bevollmächtigte des Rabbiners. So war schon vor der Einführung des a. b. Gesetzbuches die amtliche Wirksamkeit des Rabbinatsassessors in Eheangelegenheiten von der ausdrücklichen Ermächtigung des Rabbiners abhängig, wie denn auch letzterer die Trauungsstola auch dann bezog, wenn die Trauung vom Rabbinatsassessor vollzogen wurde. Nur in Abwesenheit des Rabbiners pflegte der Assessor ohne ausdrückliche Ermächtigung desselben Trauungen zu verrichten¹⁾.

g. Ob nun ein Rabbinatsassessor unter den gegenwärtigen gesetzlichen Verhältnissen berechtigt sei, eine Trauung vorzunehmen, dürfte nicht leicht zu entscheiden sein. Die »Trauung«, sagt §. 127. des b. Gesetzbuches »muß von dem Rabbiner oder Religionslehrer (Religionsweiser) der Hauptgemeinde des einen oder des andern Theils . . . vollzogen werden.« Religionsweiser nennt man den Cultusbeamten kleinerer Gemeinden (More Cedek), welcher ohne den Rang eines wirklichen Rabbiners zu besitzen, manche oder alle Dienste des Rabbiners — häufig verbunden mit denen des Vorbeters, Lehrers und Schächters — zu verrichten hat. Da nun das Gesetz »Religionslehrer« durch »Religionsweiser« näher erklärt, so leuchtet ein, daß es nicht jedem Lehrer der Religion das Recht, eine Trauung zu vollziehen, zusprechen will. Dies findet auch seine Bestätigung darin, daß das Trauungsrecht auf den Rabbiner der Hauptgemeinde beschränkt wird. Der Umstand, daß sie Religion lehren, berechtigt also die Rabbinatsassessoren noch nicht, Trauungen zu verrichten. Da sie ferner in der österreichischen Gesetzesprache, wie bereits angeführt wurde, Juristen genannt werden, der §. 127 des a. b. Gesetzbuches aber Juristen nicht

¹⁾ Ueber den frühern Ufus. J. Dea 245, 22.

nennt, so könnte geschlossen werden, daß denselben das Recht, Trauungen zu verrichten, nicht zukommt. Dieser Meinung ist in der That Dr. Wessely, k. k. Prof. des Strafrechtes an der prager Hochschule. In einer das Recht der jüdischen Trauung betreffenden Monographie (Prag, Borosch und André 1839) spricht sich Wessely folgendermaßen aus: »Als Rabbiner, und daher zur Vornahme der Trauung berechtigt, ist nur jener zu betrachten, der zufolge des §. 4 des Judenpatentes nach ausgewiesenen gesetzlichen Erfordernissen von der politischen Stelle bestätigt ist. Andere, wenn auch von den Juden mit dem Namen eines Rabbi (Rabbiner) ehrenhalber benannten Individuen, als Talmudlehrer, Rabbinats-Assessoren (Dajjanim), wenn sie auch noch so eine gründliche und ausgebreitete Kenntniß des jüdischen Gesetzes besitzen sollten, sind nach österreichischem Rechte zur Vornahme einer jüdischen Trauung nicht berechtigt, und eine von solchen Individuen vorgenommene Trauung eines jüdischen Ehepaares würde die Ungültigkeit der Ehe nach §. 129. des a. b. Gesetzbuches zur Folge haben. (§. 27.)« In Ungarn ist nun allerdings das von Wessely erwähnte Juden-³⁴⁹ patent niemals publicirt worden. Auch pflegten die Behörden nicht selten den Rabbinatsassessor Rabbiner zu nennen, weshalb auch der wirkliche Rabbiner Oberrabbiner genannt wurde. Da aber das a. b. Gesetzbuch kaum nach diesem Sprachgebrauche ausgelegt werden dürfte; da ferner im Gesetze vom Rabbiner der Hauptgemeinde die Rede ist: so wäre gegen Wessely's Theorie auch in Ungarn nichts Wesentliches einzuwenden. Ja nach dieser Theorie dürfte ein Rabbinatsassessor nicht einmal delegirt werden, eine Trauung zu vollziehen, indem nach §. 127 des a. b. Gesetzbuches nur ein Rabbiner oder Religionslehrer (Religionsweiser) delegirt werden kann. Sollte diese Auffassung des Gesetzes als richtig anerkannt werden, so würde dies unleugbar in großen Gemeinden mannigfache Inconvenienzen und Beschwerlichkeiten nach sich ziehen. Dieselben könnten aber leicht beseitigt werden, wenn die jüdischen Cultusgemeinden die Wahl der Rabbinatsassessoren der competenten politischen Behörde zur Bestätigung unterbreiten würden, was bisher in Ungarn bekanntermaßen nicht üblich war. Ist näm-

lich der Rabinatsaffessor als Religionslehrer im Sinne des §. 127 des a. b. Gesetzbuches bestätigt, so dürfte der Delegation desselben kein Hinderniß entgegenstehen, obgleich das Gesetz, in einer und derselben Gemeinde nur einen Rabbiner oder Religionsweiser voraussetzend, nur von der Bestellung des Rabbiners oder Religionslehrers einer andern Gemeinde spricht. Aber selbst in diesem Falle wird der Affessor nicht *iure proprio*, sondern nur als Delegirter des Rabbiners Trauungen vollziehen dürfen. Denn so viel geht aus §. 127 des a. b. Gesetzbuches unzweideutig hervor, daß in einer und derselben Gemeinde nur ein Cultusfunctionär *iure proprio* trauen dürfe, wie denn auch nach §. 75 die feierliche Erklärung oder Einwilligung christlicher Brautleute vor dem ordentlichen Seelforger eines der Brautleute oder vor dessen Stellvertreter zu geschehen hat.

II.

Ein bestimmtes Lebensalter ist zum Antritte des Amtes eines Rabinatsgehilfen oder Rabbiners in den jüdischen Religionsgesetzen nicht ausdrücklich vorgeschrieben. Doch sind in 350 den einschlägigen Quellen für die Erwägung der Altersfrage folgende Anhaltspunkte geboten.

a. Das mosaische Gesetz enthält nur eine einzige Bestimmung über das Alter von Cultusfunctionären: über das der Leviten nämlich, welche den Aroniden oder eigentlichen Priestern als Hilfspersonal beigegeben, und in der Folge im Heiligthume zu Jerusalem, besonders als Thürhüter und Tonkünstler beschäftigt waren. Das Gesetz bezeichnet bald das 25. bald das 30. Lebensjahr als die Anfangszeit levitischer Wirksamkeit. Den hierin liegenden Widerspruch erklärt der Talmud durch die Annahme, daß die ersten fünf Jahre der Vorbereitung gewidmet waren. Für die eigentlichen Priester wird im Gesetze kein bestimmtes Alter vorgeschrieben. Nach dem Talmud half hier der Brauch insofern dem Gesetze nach, als die fungirenden Priester in der Regel keinen Jüngling unter zwanzig Jahren zum Altardienste zuließen. Ausnahmsweise war jedoch, wie Josephus Flavius berichtet, Aristobulus III., der letzte Sprößling der Hasmonäer, im siebzehnten Lebensjahre sogar Hoherpriester.

b. Das für die Leviten vorgeschriebene und bei den Priestern übliche Lebensalter war für die Rabbinen nicht maßgebend. Die Rabbinen nämlich hatten keine priesterlichen Functionen zu verrichten. Wenn sie nicht zum Geschlechte der Aroniden gehörten, durften sie sich an dem Dienste im Heiligthume zu Jerusalem gar nicht betheiligen. Während daher der Unterhalt der Priester und Leviten aus mancherlei Deputaten und Abgaben floss, bezogen die Rabbinen ursprünglich gar kein Gehalt von den Gemeinden. Als Schriftgelehrte bildeten sie eine Aristokratie der Intelligenz, und in dieser ihrer Eigenschaft genossen sie im bürgerlichen und im religiösen Leben manche nicht unbedeutende Prärogative. Die Schriftgelehrten hießen ursprünglich nicht Rabbinen, sondern Soferim, Schriftkundige. Die Soferim waren aber in ihrer Wirkksamkeit als Lehrer und Schriftsteller an kein bestimmtes Alter gebunden. Ebenfowenig war dies bei ihren Vorgängern in dem heiligen Berufe der Volksbelehrung, bei den Propheten nämlich, der Fall gewesen. Gleichwohl pflegten die Propheten erst im reifen Mannesalter ³⁵¹ aufzutreten, und als Gottes Stimme den Jüngling Jeremias zu prophetischer Wirkksamkeit berief, sprach der Berufene: »Ich verstehe nicht zu reden, denn ich bin ein Knabe¹⁾.«

c. Diese bei allen alten Völkern einheimische Anschauung, nach welcher es der Jugend nicht zukommt, öffentlich zu lehren und zu reden, blieb auch im talmudischen Alterthume vorherrschend. Daher der Ausspruch des Talmuds: »Vor Ablauf seines 40. Lebensjahres entscheide Niemand über das, was die Religion erlaubt oder verbietet.« »Vor Ablauf seines 50. Lebensjahres werde Niemand Religionsoberhaupt einer Gemeinde.« »Es ist passend, daß der Prediger in vorgerücktem Alter stehe.« Diese und ähnliche Aussprüche, in welchen sich die Anschauungen und Sitten des Alterthums abspiegeln, wurden jedoch in der Folge bloß als fromme Wünsche angesehen; Gesetzeskraft erlangten sie niemals. Auch brachte es nicht nur die veränderte Sitte, sondern auch die veränderte Studienweise mit sich, daß man dieselben in späteren Zeiten ganz unbeach-

1) Jer. 1, 6. 7.

tet ließ. In der Natur des Unterrichts der talmudischen Zeit lag es nämlich, daß nur Männer reifen Alters das Rabbinat bekleiden konnten, indem aller nicht biblische Unterricht bloß mündlich und ohne Hilfsbücher ertheilt wurde, und die Erlangung umfassender rabbinischer Kenntniffe daher mit großem Zeitaufwande verbunden war. Jünglinge waren kaum im Stande, die Reife zum Rabbinat zu erwerben. Schon aus diesem Grunde erschien es auch überflüssig, für den Antritt des Rabbineramtes ein bestimmtes Lebensalter vorzuschreiben, während man es für nöthig hielt, die Norm festzustellen, daß der Vorbeterdienst von keinem Unbärtigen versehen werden dürfe. Als in späterer Zeit der mündliche Unterricht von Handschriften und seit der Erfindung der Buchdruckerei von gedruckten Büchern unterstützt wurde, und eine reiche Litteratur das Studium des Religionsgesetzes erleichterte und begünstigte, gab es auch wirklich Jünglinge, die sich als Gelehrte und Schriftsteller einen bedeutenden Namen erwarben, und zu Rabbinen gewählt wurden. So war der im Jahre 1604 zu Lissabon geborene, von 352 scheinchriftlichen Eltern abstammende Menasse ben Israel schon als achtzehnjähriger Jüngling Rabbiner in der Synagoge »Friedenswohnung« zu Amsterdam. Gepredigt hatte er in dieser Synagoge schon im Alter von 15 Jahren! Sein Zeitgenosse Leon da Modena war im 22. Lebensjahre der gefeierteste jüdische Prediger in Venedig. David Oppenheim, welcher nachmals von Kaiser Leopold I. als böhmischer Landesrabbiner bestätigt wurde, trat 1686 als 22-jähriger Jüngling das Rabbinat zu Brzesc in Lithauen an. In Polen kam es überhaupt im vorigen Jahrhunderte nicht selten vor, daß begabte junge Söhne reicher und angesehener Familien die Rabbiner-Würde erhielten. Am leichtesten gelangte ein Jüngling zum Rabbinat, wenn man ihn seinem dahingeshiedenen Vater zum legitimen Nachfolger gab. Das Rabbinat wurde nämlich als erbliches Amt betrachtet. In Safeth in Palästina kam es im 17. Jahrhundert sogar vor, daß die jüdische Gemeinde einen 13-jährigen Knaben zum Nachfolger seines verstorbenen Vaters im Rabbinerat wählte. Der Umstand, daß der Rabbiner zugleich das Richteramt bekleidete, trat den Frühwahlen nicht hindernd in den Weg.

Die Mehrzahl der jüdischen Juristen des Mittelalters betrachtete nämlich die erlangte Pubertät als einzige Altersbedingung zur Ausübung des Richteramtes. Nur Einzelne behaupteten, unter Berufung auf eine mißverständene Bibelstelle, aber übereinstimmend mit dem römischen Rechte, daß das achtzehnte Jahr zur Ausübung des Richteramtes erforderlich sei. Die gesetzlichen Bestimmungen über die Majorennität haben früher auf die Antrittszeit des Rabbineramtes nicht den geringsten Einfluß ausgeübt. Ja, selbst in der Gegenwart, wo der ungarische Rabbiner nach Art. 29 des Gesetzes von 1840 und der Circular-Verordnung des int. Chefs der ehemaligen k. k. Statthalterei für Ungarn vom 4. Juli 1851 und §. 128 des a. b. Gesetzbuches der gesetzliche Matrikelführer ist, und ihm nach §. 127 des a. b. Gesetzbuches, nach dem h. Ministerial-Erlasse vom 18. Mai 1853, Z. 6792-127; Statthalterei-Abtheilung Erlaß vom 6. Juni 1853., Z. 9498, die Ausstellung mannigfaltiger ³⁵³ Zeugnisse von Amts wegen zukommt, dürften nur die allgemeinen Vorschriften, welche rücksichtlich des Antritts selbständiger Aemter bestehen, auf den Rabbiner und beziehungsweise auf den Rabbinatsassessor, sofern derselbe behördlich bestätigt werden sollte, anzuwenden sein. Und da die Majorennität oder die *venia aetatis* nur zum Antritte richterlicher Aemter erforderlich ist, so wäre im Sinne der bestehenden Gesetze die Minorennität kein Hinderniß zur Uebernahme eines Rabbinates oder Rabbinatsassessorates.

III.

Ueber die Verwandtschaftsfrage habe ich unterm 26. Oktober 1857, Z. 373, der h. Statthalterei-Abtheilung ein Gutachten unterbreitet. Ich habe die Ehre, dasselbe abschriftlich beizulegen.

Szegedin, am 11. Februar 1859.

413 15. UEBER DIE FORM DER JÜDISCHEN EHESCHLIESZUNG¹⁾.

I.

SCHREIBEN EINES WIENER JURISTEN AN DEN REDACTEUR DES
BEN CHANANJA.

Wien, 27. Jänner 1867.

Herr Redacteur!

Aus dem beiliegenden Auschnitte aus der hier erscheinenden »Morgenpost« werden Sie ersehen, daß in einer Verhandlung vor dem hiesigen Landesgerichte behauptet wurde, daß wenn A. der B. vor Zeugen einen Ring an den rechten Zeigefinger steckt und den bei jüdischen Trauungen üblichen Spruch sagt, diese Ehe zwar keine giltige sei, aber doch die
414 Wirkung habe, daß der Angeklagte keine Andere heirathen könne, bis er der in solcher Weise Angetrauten den »Scheidbrief« gegeben.

Ich frage Sie nun als eine anerkannte Autorität auf dem Gebiete des jüdischen Eherechtes, ob diese Behauptung begründet sei. Kann ein österreichischer Jude, dem es nicht unbekannt ist, daß der Staat zur Eingehung einer Ehe die Beobachtung gewisser Formen vorschreibt, eine rechtsgültige Ehe in der oben angegebenen Weise schließen? Ist der österreichische Jude von seinem confessionellen Standpunkte aus der Pflicht entbunden, die Ehevorschriften des allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches zu beobachten? Ist es überhaupt in der Ordnung, Jedermann zu gestatten, daß er nach seinem Belieben einem Mädchen den Ehering vor zwei Zeugen gebe, um dadurch eine rechtskräftige Eheschließung zu vollziehen? Durch die Beantwortung dieser Fragen werden Sie viele Juristen in unserer Stadt zum Danke verpflichten.

Mit ausgezeichnete Hochachtung

Ein Jurist.

¹⁾ Ben Chananja X. (1867) 413—424.

II.

JOURNALBERICHT ÜBER EINE VERHANDLUNG BEIM LANDESGERICHE
IN WIEN.

Gekränktes Ehrgefühl, verschmähte Liebe, begründete Eifersucht, das Alles zusammen gab der Friedrich Veranlassung, gegen einen Mann gerichtlich aufzutreten, dem sie mit heißer Liebe zugethan und dem sie ihr ganzes Leben zu widmen bereit war. Schrecklich war aber auch die Enttäuschung, die ihr der Zukünftige bereitete. Mit aller Liebe und Leidenschaft schien er ihr anfänglich zugethan; was sie wollte, that er und wiederholt sprach er von der nahe bevorstehenden Vermählung mit ihr — dem einzigen Ziele, das sie so sehnlich erstrebte. Bereitwilligt gab sie ihm Geld, so oft er welches wollte; gab sie es doch ihrem Zukünftigen und war es doch einerlei, ob sie es ihm heute oder in wenigen Wochen als sein Weib gab. Allein der Mensch denkt und der Himmel lenkt und zumal bei Hochzeiten ist es ein allbekanntes Sprichwort, daß Ehen im Himmel geschlossen werden. So kam es denn, daß der Zukünftige der Friedrich — der Zukünftige einer Andern wurde. Die Betrogene war außer sich und in ihrem Zorne machte sie gegen den Ungetreuen die strafgerichtliche Anzeige. Dieser, namens Leopold Braun, wird von der Friedrich beschuldigt, daß er unter der Vorspiegelung, er werde sie heirathen, ihr Geld entlockt habe. Thatächlich habe sie ihm 113 fl. gegeben, er aber habe eine andere geheirathet, mit welcher er längst schon ein Liebesverhältniß gehabt, und auf die er es stets abgesehen hatte. Leopold Braun erschien nun in Folge dieser Anklage gestern wegen Betruges vor ⁴¹⁵ Gericht. Dem Gerichtshof präsidirte L.-G.-R. Weißmayer. Als Zeugen erschienen die Klägerin Friedrich, ihr Bruder und das Weib des Angeklagten.

Braun, zur Vertheidigung aufgefördert, gestand das Thatächliche ein. Wohl habe er eine Zeit lang wirklich daran gedacht, die Friedrich zu heirathen, allein wie er sich so ernst mit dieser Absicht getragen, da sei ihm die Mittheilung zugekommen, daß seine Zukünftige bereits drei Kinder gehabt habe, und es sei daher begreiflich, wenn er dann andern Sinnes

geworden sei und seine Braut verlassen habe. Die Zeugin Friedrich verblieb auch gestern bei ihrer Anklage. Es sei unwahr, erwähnte sie unter Anderm, daß sie bereits drei Kinder gehabt, nur einmal sei sie so unglücklich gewesen, und dies habe Braun wohl gewußt, es sei ihm ausdrücklich früher gesagt worden, und er habe sogar darauf erwiedert: »Meinetwegen kann sie fünf Kinder haben.«

Der Bruder dieser gekränkten Zeugin wußte gar schreckliche Dinge von dem Angeklagten zu erzählen, wie er sich anfänglich Mühe gegeben, ins Haus zu kommen, wie er mit seiner Schwester liebenswürdig gewesen, wie er immer nur von einer baldigen Verheirathung gesprochen u. s. w. Das Alles habe aber keinen andern Zweck gehabt, als die Schwester zu betrügen, und sie um ihr Geld zu bringen. Darüber könne umfoweniger ein Zweifel bestehen, als Braun schon früher, bevor er seine (Friedrichs) Schwester kennen gelernt, ein Verhältniß mit einem Mädchen gehabt, das er später — freilich wie der Zeuge wörtlich erwähnt — nicht ordentlich, sondern nur nach jüdischem Ritus geheirathet habe. Es sei nämlich keine Heirathsbewilligung von der politischen Behörde eingeholt, keine eigentliche Hochzeitsfeier im Tempel gehalten worden. Der Angeklagte habe bloß vor Zeugen dem Mädchen einen Ring an den Zeigefinger der rechten Hand gesteckt und den bei jüdischen Trauungen üblichen Spruch gesagt. Diese Ehe sei freilich keine gültige, sie habe aber doch die Wirkung, daß der Angeklagte keine Andere heirathen könne, bis er der in solcher Weise Angetrauten den »Scheidebrief« gegeben.

Unter sichtbarer Verlegenheit betrat Johanna Taußky den Gerichtssaal. Sie ist eben jene Person, welche nach der erzählten Art das Weib des Angeklagten geworden. Sie führt nicht seinen Namen, da die Ehe thatsächlich keine gesetzliche, wenn auch kirchliche Gültigkeit hat, und selbst diese kirchliche Gültigkeit ist nur von negativer Wirkung, insofern nämlich Braun keine Andere zur Frau nehmen darf, jedoch ist das Zusammenleben mit ihr verboten. Diese Zeugin nun erzählte, wie sie die Bekanntschaft des Angeklagten gemacht und wie sie trotz der Einsprache der Mutter diese Bekanntschaft nicht nur nicht auf-

gegeben, sondern erneuert und befestigt habe, als sie nach längerem »Bösesein« wieder mit ihm »gut« geworden.

Präf.: Warum wurden Sie denn mit Ihrem Geliebten böse? Zeugin: Wegen eines Hundes (Heiterk). Präf. Wie ist das zu verstehen? Zeugin: Ich hatte einen Hund, den er im Ausführen verlor. Präf. So war das Ihr Schoßhündchen und Sie liebten daselbe wohl mehr, als Ihren Geliebten. Nun dann ⁴¹⁶ scheint Ihre Liebe zu dem Angeklagten nicht gar groß zu sein (Heiterkeit). Wann sind sie wieder mit Ihrem Geliebten gut geworden? Zeugin: Vor den jüdischen Feiertagen im vorigen Jahre. Präf.: Und wann hat er Sie geheirathet? Zeugin: Eine eigentliche Heirath war's ja nicht. Er hat mir den Ring vor zwei Zeugen angesteckt und das war Alles. Präf.: Wußten Sie, daß er einem andern Mädchen auch das Heirathen versprochen hat und zwar gerade während der Zeit, als er mit Ihnen böse war? Zeugin: Er hat es mir gesagt.

Präf.: Und Sie haben ihn doch wieder bereitwilligst aufgenommen? Zeugin: Er sagte mir, er wolle nur mich heirathen und die Andere nicht, denn jene habe drei Kinder gehabt. Präf.: Sagte er Ihnen aber auch, daß er von der Andern Geld genommen und ihr das Heirathen versprochen habe? Zeugin: Ja, auch das sagte er mir, und ich versprach ihm, daß ich Alles bezahlen werde. Präf.: Und warum wurde nichts bezahlt? Zeugin: Die Leute wollten das Geld auf einmal ausbezahlt haben, das konnte ich nicht, so viel hatte ich nicht und da machten sie andere Schritte. Sie hätten aber ihr Geld gewiß bekommen.

Nach Vernehmung anderer minder wesentlicher Zeugen war das Beweisverfahren geschlossen und die Staatsanwaltschaft stellte hierauf die Anträge auf Schuldigsprechung des Angeklagten und dessen Verurtheilung zu acht Monaten. Der Gerichtshof sah in dem vorliegenden Falle thatsächlich einen Betrug und verurtheilte Leopold Braun zu sechs Monaten Kerker.

III.

GUTACHTEN.

Es werden mir von verschiedenen Seiten so oft jüdisch-theologische Fragen vorgelegt, daß ich seit längerer Zeit die Maxime befolge, nur solche Fragen zu besprechen, deren Urheber sich nennen, und solchergestalt mit ihrer Unterschrift für die praktische Bedeutsamkeit des Gegenstandes ihrer Anfrage einstehen. Der wiener Jurist, der die vorliegende Frage zur Sprache gebracht hat, theilte mir nun allerdings seinen Namen nicht mit. Dafür spricht aber die mitgetheilte gerichtliche Verhandlung so laut für die Wichtigkeit der von dem Herrn Juristen vorgetragenen Bedenken, daß nachstehende Bemerkungen kaum verfehlen dürften, in dem Leserkreise des »Ben Channja« mit Interesse aufgenommen zu werden.

1. Kundigen Lesern ist es wohl schwerlich entgangen, daß hier ein Mißverständniß obwaltet. In dem Zeitungsberichte wird nämlich vorausgesetzt, daß die in Rede stehende Ehe keine gültige sei, aber doch die Wirkung habe, daß der Angeklagte vor der Ehescheidung keine Andere heirathen könne. Dieser Auffassung folgt auch der Fragesteller. Es wird also supponirt, daß die Trauung vor zwei Zeugen nur für den männlichen, nicht aber für den weiblichen Theil bindend sei. Dies ist aber entschieden ein Irrthum. Nicht nur der angeklagte Leopold Braun, sondern auch die Zeugin Johanna Taußky darf vor der Ehescheidung nicht heirathen: der Unterschied zwischen beiden liegt lediglich darin, daß letztere vor der Scheidung überhaupt von keinem Andern getraut werden kann, und eine
 417 derartige Trauung, wenn sie auch geschieht, null und nichtig ist, während einem neuen regelmäßig vollzogenen Trauungsakte des Erstern volle Rechtskraft zugesprochen werden muß. Dieser Unterschied findet aber nach jüdischem Eherechte bei allen, auch den legitimsten Ehen statt. Die bestehende Ehe des Mannes ist selbst dort, wo die Polygamie verboten ist, nach jüdischem Eherechte wohl ein *impedimentum impediens*, aber durchaus kein *impedimentum dirimens*. Wenn daher auch die Johanna Taußky nicht den Familiennamen ihres Gatten führt, weil sie

von der politischen Behörde daran verhindert wird, so ist sie nichtsdestoweniger nach dem jüdischen Eherecht dessen gesetzliche Ehegattin, und zwar nicht nur negativ, wie es in dem Berichte über die Gerichtsverhandlung heißt, sondern auch positiv, da sie den Trauring freiwillig als solchen übernahm, und nach dem vorliegenden Berichte auch gegen die religionsgesetzliche Qualification der Zeugen keine Einwendung obwaltet. Eine Trauung, nach deren rituellem Vollzuge die getraute Frauensperson ledig bleibt, und nur der Mann keine Andere heirathen darf, bevor er der Ersten einen Scheidebrief giebt, ist nach jüdischem Rechte undenkbar. Wie man in Wien zu einer so seltsamen Annahme gelangte, vermag ich nicht zu erklären.

2. Je weniger das Gefagte in Zweifel gezogen werden kann, desto bedeutamer erscheint die erste Frage unseres Juristen: »Kann ein österreichischer Jude, dem es nicht unbekannt ist, daß der Staat zur Eingehung einer Ehe gewisse Formen vorschreibt, eine rechtsgiltige Ehe in der eben angegebenen Weise schließen?«

Diese Frage muß aber mit einem entschiedenen Ja beantwortet werden: er kann es allerdings. Wenn er die Trauung auf die angegebene Weise vollzogen hat, ist die Ehe für beide Theile bindend. Leopold Braun könnte zwar z. B. in Konstantinopel zu einer zweiten Ehe schreiten, weil daselbst die Polygamie zulässig ist. Johanna Taußky darf sich hingegen in keinem Lande der Welt verhehelichen, so lange sie nicht von Braun in gehöriger Form geschieden ist. Die Vernachlässigung der im allgem. österr. bürgerl. Gesetzbuche angegebenen Ehe-schließungsformen kann, wiefern diese Formen nicht im jüdischen Eherechte begründet sind, nach diesem Eherechte nur als *impedimentum impediens*, nicht aber als *dirimens* gelten.

3. »Ist der österreichische Jude von seinem confessionellen Standpunkte aus der Pflicht entbunden, die Ehevorschriften des allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches zu beobachten?« So lautet die zweite Frage. Wie ist dieselbe vom Standpunkte des jüdischen Eherechtes zu beantworten? Weder mit einem entschiedenen Ja, noch mit entschiedenem Nein. Manche werden zwar die talmudische Maxime: »Das Gesetz der Regierung ist ⁴¹⁸

Gefetz (Dina de-Malekhutha Dina)« zu Gunsten der obligatorischen Kraft aller Bestimmungen des bürgerlichen Gesetzbuches anzuführen geneigt sein. In Wahrheit hat aber die Maxime bei weitem nicht die umfassende Bedeutung, die ihr in neuerer Zeit häufig gegeben wurde; vielmehr bezieht sie sich im Sinne des Talmuds einzig und allein auf die Prärogative des Landesfürsten; die Criminal- und Civilrechtsgesetzgebung wird davon nur sehr leise, und jedenfalls nur dort berührt, wo die Integrität des jüdischen Rechtes dadurch nicht beeinträchtigt wird¹⁾. Wo also das allgemeine österreichische bürgerliche Gesetzbuch dem jüdischen Eherechte widerspricht, ist der Jude von seinem confessionellen Standpunkte aus allerdings der Pflicht entbunden, die Ehevorschriften jenes Gesetzbuches zu beobachten. Dies wurde vielleicht niemals so klar und bestimmt ausgesprochen. In der Praxis wurde es stets allgemein anerkannt. Die sogenannten Bodenhochzeiten, die in Mähren, Böhmen und Galizien vor 1848 stattfanden, sind von den Juden selbst für vollkommen legitim gehalten worden, wenn auch der Matrikelführer genöthigt war, die aus den betreffenden Ehen hervorgegangenen Kinder als unehelich einzutragen. Nach jüdischen Begriffen sind die auf die Ehe bezüglichen biblischen, talmudischen und rabbinischen Gesetze Religionsgesetze, die durch ein bürgerliches Gesetz nicht suspendirt werden können.

In diesem Sinne verfuhr auch das französische Sanhedrin 1807, indem es im 3. Artikel erklärte, es sei Pflicht der Israeliten in Frankreich und Italien, die Civilehe als civilrechtlich legal zu betrachten²⁾. Es hütete sich aber, dieselbe der nach jüdischen Eherechte geschlossenen Ehe gleichzustellen. Denselben Standpunkt nehmen auch kirchlich gesinnte Christen ein, und zwar nicht nur Katholiken, sondern auch Protestanten. Einer der berühmtesten protestantischen Prediger unseres Jahr-

1) S. weiter unten die Abhandlung Dina de-Mal. Dina.

2) Décisions doctrinales S. 24. 25 : לחות בעונתם הנשואין הנעשים על : de regarder désormais les mariages civilement contractés comme emportant l'obligation civile.

hunderts, der nachmalige Bischof Dräseke, bezeichnete schon 1812, bevor er sich der mythischen Richtung zugewendet hatte, die Zeit, »wo das Civilstandsbureau alle Handlungen der Kirche überflüssig machen sollte«, als eine »schreckliche Zeit«, und er polemisirte in einer Trauredede gegen die Civilehe auf die entschiedenste Weise.

Von denselben Principien ausgehend, erklärt das pariser Sanhedrin im 2. Artikel, daß jeder rabbinischen Ehescheidung die Civilscheidung vorangehen müsse; es ist aber weit entfernt, erstere für ganz überflüssig zu erklären, und dem Civilrichter die Gewalt einzuräumen, eine nach jüdischem Ritus geschlossene Ehe aufzulösen¹⁾. Holdheim ist meines Wissens der einzige jüdische Theolog, der die Theorie aufstellte, daß ein rechtskräftiges Erkenntniß der zuständigen Landesbehörde nach den in Civilrechtsfachen geltenden Grundsätzen die Stelle des Scheidebriefes vertreten dürfte (1843), wobei er sich darauf berief, daß der jüdische Scheidungsact ein Civilact wäre²⁾, ohne zu erwägen, daß auch die jüdischen Civilacte in so hohem Grade religiösen Charakters sind, daß mindestens einzelne Richter der talmudischen Zeit eine Benediction sprachen, bevor sie zu Gerichte saßen, wie dies vor rein religiösen Acten zu geschehen pflegt³⁾. Die Entscheidung des pariser Sanhedrin führt Holdheim nicht richtig an, da er dieselbe nur aus ungenauen Citaten kannte. Den Mitgliedern des Sanhedrin selbst muß die Verhandlung über die Schließung und Auflösung der Ehe sehr peinlich gewesen sein, da sie für beide Acte keiner andern Form, als der talmudischen, Berechtigung einräumen konnten. Nichtsdestoweniger ist es Thatfache, daß jüdische Civilehen viel älter sind, als die Einführung der Civilehe in europäischen

1) Decis. doctr. S. 22, 23 : אמורי' אנוחו לכל רב ומ'צ . . . לסדר שוב נט עיר . . . il est expressément défendu à tout Rabbīn . . . de prêter son ministère dans aucun acte de répudiation ou de divorce, sans que le jugement civil qui le prononce lui ait été exhibé en bonnes formes.

2) Ueber die Autonomie der Rabbinen. 157. Vgl. oben S. 190.

3) J. Ber. 6, 1 f. 10^a, nach Hirsch Chajes Mathea ha-Berach. 5 b.

Staaten. In islamitischen Reichen, namentlich in Aegypten, kam es nämlich vor Jahrhunderten vor, daß jüdische Civilehen nach islamitischem Eherechte geschlossen und auch aufgelöst wurden¹⁾. So mächtig war der Einfluß, der schon im Mittelalter von den Institutionen der Majorität auf die jüdische Minorität ausgeübt wurde!

4. Wir kommen nunmehr zur Beantwortung der dritten Frage. Dieselbe lautet: »Ist es überhaupt in der Ordnung, Jedermann zu gestatten, daß er nach seinem Belieben einem Mädchen den Ehering vor zwei Zeugen gebe, um dadurch eine rechtskräftige Eheschließung zu vollziehen?«

So arg ist es nun allerdings nicht. Durch das »Belieben« des Mannes allein kann eine rechtsgültige Ehe nicht geschlossen werden; dazu ist auch der Consens des weiblichen Theiles erforderlich²⁾. Ist auch dieser vorhanden, so ist die Ehe geschlossen. Dieser eherechtliche Standpunkt, der, wie die Anfrage zeigt, heutzutage selbst Juristen befremdlich erscheint, ist keineswegs dem Judenthume allein eigenthümlich. Zur Schließung christlicher Ehen war bis zum 16. Jahrhundert nicht einmal die Anwesenheit von Zeugen erforderlich: »In der ältern Zeit, wo neben der Kirche ein bürgerliches Eherecht bestand, welches mit den Grundätzen des Christenthums in vielen Punkten unvereinbar war, mußte die Kirche zur Handhabung ihrer Disciplin darauf bestehen, daß die Gläubigen ihre Ehen bei dem Bischof anmeldeten, und erst wenn dieser nichts dawider einzuwenden hatte, wurde die Ehe zu einer kirchlichen. Regelmäßig fand auch darauf eine kirchliche Einsegnung statt. Später aber, wo der ganze Standpunkt der Kirche sich veränderte, wurde ihre Behandlung freier. Nach dem aus der Natur des
420 Verhältnisses gezogenen Grundsatz, daß die Ehe eigentlich nur durch die Intention beider Theile constituirt wird, erklärte sie

1) RGA. R. Dav. Ibn Abi Zimra V. 2095. R. Mord. ha-Levi (Darkhe Noam) 36. 46. Der Sohn des letztern, R. Abraham, bespricht einen sehr interessanten Fall, wo eine nach jüdischem Ritus geschlossene Ehe vom Kadi aufgelöst wurde. Ginn. Weradim II. 1, 1.

2) Kidd. 9b.

jede mit dieser Absicht geschlossene Verbindung, welcher nur keine besonderen Hindernisse entgegenständen, auch kirchlich für eine vollgültige Ehe, wenngleich alle Förmlichkeiten dabei fehlten.« Erst das Concilium von Trient ertheilte die Vorschrift, daß die beiden Theile ihre Absicht vor ihrem rechtmäßigen Pfarrer und wenigstens zwei Zeugen erklären müssen. Diese Form ist für so wesentlich erklärt, daß ohne sie die Ehe ganz ungültig sein soll¹⁾. Länger als ein Jahrtausend hindurch war demnach die Synagoge in der Anerkennung der Gültigkeit einer Ehe viel scrupulofer als die Kirche! Ja, die Gaonen zu Pumbaditha in Persien waren schon im 10. Jahrhundert darauf bedacht, den bei der Eheschließung vorkommenden Mißbräuchen entgegenzutreten.

Um die gaonäischen Maßregeln würdigen zu können, muß man sich vergegenwärtigen, daß nach dem Talmud die ausgesprochene Zustimmung der Contrahenten allein nicht hinreicht, einen rechtsgültigen Vertrag zu begründen, so lange nicht ein durch das Gesetz näher bestimmter Act damit verbunden ist. Diese Doctrin wurde auch auf die Eheschließung angewendet und erzeugte den Kanon: Das Weib wird auf drei Arten erworben: durch Geldwerth, schriftliche Copulationserklärung und *copulatio carnalis*²⁾. Die Erwerbung durch Geldwerth erinnert an die *coemptio* der Römer, womit sie in der That verglichen wurde. In Wahrheit sind aber die beiden Arten eine Ehe zu schließen der Form und dem Wesen nach von einander verschieden. Bei der *coemptio* fragte der Bräutigam die Braut: an sibi materfamilias esse vellet? Die Gefragte antwortete mit velle und fragte nun ihrerseits den Bräutigam: an sibi paterfamilias esse vellet? Antwortete dieser auch mit velle, so gab sie von den drei Affes, die sie zu sich gesteckt hatte, einen dem Bräutigam; den andern, welchen sie im Schuh trug, legte sie nachher für die Laren auf den Herd des Hauses; den dritten behielt sie im Beutel, um ihn auf dem nächsten Kreuzwege herauszunehmen und dem daselbst befindlichen Lar

1) Ferd. Walter, Lehrb. des Kirchenrechts §. 298. 299.

2) B. Chan. VII. 78. Siehe die nächstfolgende Abhandlung.

(*lar compitalis*) hinzulegen. Von da an war der Mann ihr Gebieter. Bei der *coëmtio* war also die Braut die Geberin, der Bräutigam der Empfänger. Bei den Kidduschein findet das Gegentheil statt: der Bräutigam giebt, die Braut empfängt. Dann war bei den Römern der Kauf jedenfalls in seiner spätern Entwicklung ein Scheinkauf, wie die römischen Rechtslehrer ausdrücklich erklären, während der Act der Kidduschein nach seiner talmudischen Bedeutung nicht, wie Mayer¹⁾ glaubt, als symbolische Handlung, sondern als wirklicher Kauf gilt, daher es ein wesentliches und unerlässliches Erforderniß ist, daß die Braut etwas erhalte, was einen, wenn auch kleinen Geldwerth hat. Der Trauring ist sowohl bei den frankogermanischen als auch bei den spanischen Juden im Gebrauche, er hat aber durchaus keinen symbolischen Charakter²⁾; vielmehr
 421 wird er im Sinne des Gesetzes bloß als ein Gegenstand von materiellem Werthe gegeben und empfangen. Aus den Gutachtensammlungen der mittelalterlichen Rabbinen ist auch leicht zu ersehen, daß der ausschließliche Gebrauch des Trauringes sich nicht vor dem fünfzehnten Jahrhundert festgesetzt hat.

Das Gefagte reicht nun hin, um das Präventivverfahren der Gaonen zu Pumbaditha zu erklären. Dieselben veranlaßten nämlich die Gemeinden zu der Erklärung, daß jeder geldwerthe Gegenstand, den ein Frauenzimmer zum Behufe der Trauung übernimmt, ohne daß deren Vater die Einwilligung dazu gab, oder gewisse Zeugen der Trauung beiwohnten, oder

1) Mayer, die Rechte der Israeliten, Athener und Römer. II. 327.

2) RGA. R. Meir b. Baruch 104 [?] Lemberg. Toß. Kidd. 9 a. ודניקה. RGA. R. Sal. b. Add. 1186, 1189. Mendl Mohr vermuthet mit Recht, daß der Trauring von den Christen zu den Juden kam; jene ahmten aber hierin anerkanntermaßen die heidnisch-römische Sitte nach (*anulus pronubus*), was von manchen christlichen Schriftstellern symbolisirt wurde. So Isidor. Hispal. de offic. ecclesiast. II. 20 bei Rheinwald, Kirchl. Arch. 377: *Illud vero quod inprimis annulus a sponso sponsae datur, fit hoc vel propter mutuae fidei signum, vel propter id magis, ut eodem pignore eorum corda jungantur.* Hiernach ist das von Jellinek (LB. d. Or. VII. 512) und Schmiedl (W. Mittheilungen I. 308 372) hierüber Gefagte zu berichtigen. Wäre die Sitte unmittelbar von den Römern zu den Juden gekommen, so hätte sie schon im Talmud Erwähnung gefunden.

sonstige näher anzugebende Modalitäten stattfanden, während des Trauaktes gänzlich herrenlos (הפקר) wird, und aufhört, Eigenthum des Copulators zu sein¹⁾. Da nun Letzterer das Recht verliert, über das, womit er den Trauact vollziehen will, zu disponiren; so kann daselbe nicht in den Besitz der Empfängerin übergehen. Es gelangte also nichts in ihren Besitz; die Trauung ist mithin ungiltig²⁾!

Das andere Präventivmittel bestand darin, daß man die jungen Mädchen, um sie vor Attentaten des Leichtsinnes und der Uebereilung zu bewahren, feierlichst und mit Ausschließung aller Abfolution das Gelöbniss ablegen ließ, daß ihnen der Genuß alles dessen, was ihnen zur Vermittlung des Trauaktes selbst mit ihrer Einwilligung übergeben werden sollte, verboten und unter sagt sein soll. Indem sie nun das Empfangene nicht genießen durften, und mithin das, was sie allenfalls übernahmen, keinen Werth für sie hatte, war der Trauact null und nichtig. Dies berichtet R. Salomo b. Adderet in Barcellona (gest. 1340). Beide Präventivmittel, sowohl das der Herrenloserklärung, als auch das des Gelöbnisses beweisen, daß die Trauung durch den Copulationsbrief (שטר) ganz außer Brauch gekommen war, denn dagegen sind beide Mittel wirkungslos³⁾!

In manchen Gemeinden wollte man, wie es scheint, umfassendere Maßregeln ergreifen: es wurden daher alle Trauungen für null und nichtig erklärt, die nicht in Gegenwart von zehn, nach dem Religionsgesetze mündigen Mannspersonen,

1) RGA R. Sal. b. Add. Nr. 551. Wien: ... יעשה הקנה כמקדור בלבם . . . וספקו כעשה ועד עולם או עד זמן שיצא כל זמן שינתן לשום אשה כקדשה הפקעה נמורה הפקר נמור . . . וכן סמאחי דרב שורא מאן שכן נרג הוא ואבדתי ואמר לעבור אחר לנהוג כן.

2) Das Recht der Gerichtshöfe oder Gemeinden, den Besitz renitenter Mitglieder für herrenlos zu erklären (הפקר בית דין הפקר) wird Moëd Kat. 16 a. aus Esra 10, 8. deducirt. Vrgl. j. Schekal. 1, 2 f. 46a₄₈. Jeham. 89 b. Gittin 36 b. Rafehi daf. 20 a. אקטי. B. Bathra 116 a. Rafehi daf. Eine andere Deduction stützt sich auf Josua 19, 51 (Gitt. 36 b.) של חורש Sal. b. Add.: רחוקותא כדלפינן מאלה דנחלות (RGA. 775. Wien.)

3) RGA. R. Sal. b. Add. 602. 603. Eb. ha-Efer 28, 21. und die Glossatoren daf. Die Wirkung des שטר dem Gelöbnisse gegenüber ist streitig. Ueber die Wirkung des Gelöbnisses überhaupt f. RGA. Mos. di Trani II. 105.

also vor einer zur Ausübung aller cultuellen Functionen berechtigten Gemeinde oder Versammlung vollzogen werden. Dadurch wollte man den Vater in den Stand setzen, seine Töchter vor Verführung zu bewahren. Der öfters erwähnte R. Salomo b. Adderet, der hierüber zu Rathe gezogen wurde, sprach der Gemeinde die Machtvollkommenheit zu, die beabsichtigte Maßregel zu treffen; zugleich deducirte er aber dieselbe aus dem Rechte, das Eigenthum der Renitenten für herrenlos zu erklären, hinzufügend, daß der darauf bezügliche Beschluß von der ganzen Gemeinde ausgehen und von dem Rabbiner gutgeheißen werden muß¹⁾. Gegen die Trauung vermittelt des Copulationsbriefes gewährt also auch diese Maßregel keinen Schutz.

Die Anstrengungen der Gemeinden, die Gültigkeit des Trauactes von gewissen Formalitäten abhängig zu machen, beweisen, daß die talmudische Ehegesetzgebung denselben ungenügend und mangelhaft erschien, und daß sie derselben durch neue Einrichtungen zu Hilfe zu kommen suchten. Da indes die Reform auf Grundlage talmudischer Principien bewerkstelligt werden sollte, der Talmud aber, pilpulistisch behandelt, eine durchgreifende Reform nicht begünstigte; mußte auch die Reform lückenhaft bleiben. Ja, im vierzehnten Jahrhundert wurde in Tortosa auch das Recht zur Durchführung dieser lückenhaften Reform in Zweifel gezogen. Und wenn auch R. Isak b. Schefchet, ein Schüler b. Adderets, diesen Zweifel niederlegte, so wagte er dennoch nicht, ein entscheidendes Urtheil zu Gunsten der Reform abzugeben²⁾. Der Nachfolger R. Isaks im Rabbinate zu Algier, R. Simon b. Cemach Duran (gest. 1444) zeigt hierin keine größere Entschiedenheit, als sein Vorgänger; er hebt aber einen Gesichtspunkt hervor, der einerseits vom talmudischen Eherechte ausgeht, und andererseits einen fruchtbarern Keim für die in Rede stehende Reform enthält, als Alles, was vor und nach R. Simon darüber gesagt wurde. Der Talmud räumt nämlich, ganz abgesehen von der Herren-

¹⁾ RGA. 1206.

²⁾ RGA. 399.

loserklärung des Trauungsgutes, der Gesetzgebung überhaupt das Recht ein, Copulationen für ungiltig zu erklären¹⁾. Und wenn auch ein rationelles Eherecht sich hüten wird, diesem Rechte die demselben im Talmud gewährte Ausdehnung zu geben; so wird man sich doch innerhalb gewisser Grenzen damit einverstanden erklären müssen. R. Simon hält sich innerhalb dieser Grenzen, indem er erklärt, daß jenes Recht auch den Gemeinden der nachtalmudischen Zeit zusteht, und es daher der Gemeinde unbenommen bleibt, alle Trauungen zu annulliren, die nicht unmittelbar vor der Hochzeit vollzogen werden²⁾. Offenbar sollte auch durch diese Beschränkung den geheimen Copulationen vorgebeugt werden. R. Simon wollte jedoch nur vom Standpunkte der Theorie, nicht für die Praxis entschieden haben. Sein jüngerer Zeitgenosse, R. Josef Kolon (gest. zu Pavia 1480), war viel scrupulöser, indem er die im Widerspruche mit den Gemeindestatuten vollzogenen Copulationen für rechtskräftig erklärt³⁾. Diese Entscheidung hat R. Moses Isserles in seine Zusätze zum Schulchan Aruch aufgenommen, und erklärt ausdrücklich, daß auch die Herrenloserklärung den Trauact nicht ungiltig macht; nur das Gelöbnis läßt er als Präventiv gelten⁴⁾. 423

Die Rabbinen waren daher in peinlicher Verlegenheit, als die weltliche Obrigkeit anfang, für die Giltigkeit jüdischer Trauungen gewisse Normen vorzuschreiben. In eine solche Verlegenheit versetzte den triester Rabbiner, Abraham Eliefer, eine nur nach jüdischem Ritus vollzogene Trauung, die von der Behörde für null und nichtig erklärt wurde. In dem gegebenen Falle ließ sich der Copulator zwar bewegen, die geschlossene Ehe vermittelt eines Scheidebriefes aufzulösen; wie sollte aber der Wiederkehr ähnlicher Fälle vorgebeugt werden? Das war die schwere Frage, über welche R. Abraham Eliefer

1) Jebam. 90 b. und die Parallelst. מן דקדש אדעתא דרבנן דקדש ומקדשיו רבנן לקדושין

2) RGA R. Simon b. Cemach Duran I. 133.

3) RGA 84.

4) E. ha-Efer 28, 21.

in Triest und R. Moses Sofer in Mattersdorf 1803 correspondirten, ohne sich jedoch über die durchaus veränderte Situation Rechenschaft geben zu können. Beide vergessen nämlich, daß das aus dem Talmud deducirte Recht, das Trauungsgut für herrenlos zu erklären, civilrechtlichen Charakter hatte, so daß daselbe weder den heutigen Rabbinen zukommt, noch den heutigen jüdischen Religionsgemeinden. R. Moses erhebt gegen die Herrenloserklärung andere Bedenken, und giebt der Präventivmaßregel des Gelöbnisses den Vorzug. Nach seinem Anrathen soll alljährlich, und zwar an Tagen, wo die Gemeinde zahlreich in der Synagoge versammelt ist, etwa am Veröhnungstage, von den Vätern und den Töchtern das feierliche Gelöbniß abgelegt werden, kraft dessen der Genuß des unter Umgehung des bürgerlichen Gesetzes empfangenen Trauungsgutes verboten sein soll. Zum Schutze der Fremden, die das Gelöbniß nicht abgelegt haben, soll über die Zeugen, die den fraglichen Trauungen beiwohnen, das Anathema ausgesprochen werden¹⁾. Ob diese Rathschläge in Triest befolgt wurden, ist uns nicht bekannt; gewiß ist aber, daß seitdem die angeführten Verhandlungen gepflogen wurden, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten Privattrauungen stattfanden, die die Ruhe und den Frieden mancher Familie störten. R. Moses Sofer selbst hatte über mehrere solche Fälle sein Urtheil abzugeben²⁾, und die vorliegende wiener Gerichtsverhandlung beweist zur Genüge, daß die in Rede stehenden Trauungen selbst in Gegenden, wo der politische Eheconsens seit vielen Jahren einheimisch ist, nicht unmöglich geworden sind. Kein Befonne-

1) Chatham Sofer Eben ha-Ezer I 108, 109.

2) Ch. Sof. das. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 101. 102. 103. 104. R. Akiba Eger bespricht eine Privattrauung, welche das Rabbinatscollegium in Wilkowo in Preußen für ungiltig erklären wollte, nachdem es durch Zeugen erhoben hatte, daß die dabei anwesenden Zeugen sich mit dem Rasirmesser den Bart abnehmen lassen. R. Akiba findet an dem Zeugenverhör manches auszufetzen, erklärt aber die Zeugenchaft für rechtsgiltig, selbst wenn das Factum erwiesen wäre. Unter Anderem citirt er folgende Worte Josef Ibn Chabiba's (Nim. Joß. Makk. 1071): ויש שהיו כותרים להקיא לאיש ע"י נוי אשה וקטן (Peßak. I. 96).

ner wird hier die Nothwendigkeit einer Reform in Abrede zu stellen vermögen.

Die Reform ist selbst in denjenigen Ländern geboten, wo die Civilehe eingeführt ist, denn auch die französische und belgische Jüdin ist vermöge ihres Religionsbekenntnisses an den Mann gebunden, von welchem sie talmudisch-rituell getraut wurde, wenn auch die Trauung von Staats wegen für ungiltig erklärt wird. Die Einwendung, daß Privattrauungen bei fortschreitender Cultur immer seltener werden, ist unstatthaft, da hier auch seltene Fälle Berücksichtigung verdienen. Auch ist es für den gebildeten Juden demüthigend, sich sagen zu müssen, daß sein Religionsgesetz dem Familienglücke und dem Familienfrieden nicht die Garantien bietet, die man auf dem Standpunkte der Cultur von einem Ehegesetze zu erwarten berechtigt ist. Andererseits bieten hier die talmudischen Quellen selbst, wissenschaftlich behandelt, der Reform Anhaltspunkte, und die heutige Sitte, sowie das allgemein übliche Trauungsritual gewähren derselben einen sichern Boden.

»Warum wird aber gleichwohl diese Reform nicht zur Sprache gebracht?« Aus sehr nahe liegenden Gründen.

Die Gemeinden ergreifen die Initiative nicht, weil sie von praktischen Bedürfnissen nicht dazu gedrängt werden. Die orthodoxen Rabbinen finden auch hier die Reform unstatthaft, und sie würden sich derselben ohne Zweifel widersetzen. Genau genommen hätten die ungarischen Rabbinen in den fünfziger Jahren und seit der Publication der Eheverordnung im Jahre 1863 die oben angeführten Rathschläge R. Moses Sifers befolgen sollen, um etwaigen Collisionsfällen zu begegnen. Es giebt aber Fälle, wo sich die Orthodoxesten schämen, orthodox zu sein! Und je mehr die allgemeine Bildung zunimmt, desto zahlreicher werden solche Fälle. Die jüngeren, studirten Theologen können eherechtliche Reformen nicht zur Sprache bringen, da ihr Streben und Wirken ganz vorzüglich von der Absicht geleitet wird, zu zeigen, daß Orthodoxie und höhere Bildung einander nicht ausschließen, und daß man ein wissenschaftlich gebildeter Theolog sein kann, ohne der Reform

auch nur die geringste Concession zu machen. Die Herren werden zuweilen falsch beurtheilt. Die Einen werfen ihnen Heuchelei vor, die Anderen preisen ihre Pastoralklugheit. Die Hauptquelle des modernen Conservatismus ist aber kindliche Unschuld! So weit die Herren das Gebiet der Halacha kennen, befinden sie sich wirklich in Uebereinstimmung mit derselben. Ein tieferes halachisches Studium müßte sie von diesem Irrthume befreien; die Gleichgiltigkeit gegen dieses Studium ist aber unter ihnen ebenso einheimisch, wie unter den Chasidäern. Sie schwärmen für eine Vergangenheit, die ihnen ein unbekanntes Land ist. Die Reform des jüdisch-theologischen Studiums schreitet indes trotzdem fort; ihr wird die Reform im Allgemeinen und mit dieser auch die des Eherechtes ihren Ursprung verdanken.

16. UEBER DAS RECHT, TRAUUNGEN ZU VOLLZIEHEN¹⁾.

73

Eine Vorlesung.

Meine Herren! Der prager Streit über das Recht, Trauungen zu vollziehen, hat auch Ihre Aufmerksamkeit auf sich gezogen, und Sie haben den hierauf bezüglichen Artikel in Nr. 3 des »Ben Chananja« mit lebhaftem Interesse gelesen. Da sich aber der gelehrte Verfasser in Uebereinstimmung mit der polemischen und praktischen Tendenz seiner Arbeit darauf beschränkt, nur Antecedentien aus neuerer und neuester Zeit zu Gunsten seiner Anschauung anzuführen, ohne sich auf die feinen Gegenstand betreffende Theorie des jüdischen Eherechtes einzulassen; so wünschen Sie, daß ich, seine Arbeit ergänzend, Sie mit jener Theorie und mit der etwaigen geschichtlichen Entwicklung derselben näher bekannt mache. Ich thue dies umso bereitwilliger, als die mir von Ihnen gestellte Aufgabe, ganz abgesehen von ihrem unmittelbaren praktischen Interesse, auch rechts- und religionsgeschichtliche Bedeutung hat. Die Frage,

¹⁾ Ben Chananja VII. (1864) 73—81.

wer nach dem jüdischen Eherechte die Trauung zu vollziehen habe, hängt mit dem der Ehefchließung zu Grunde liegenden Principe genau zusammen. Ich muß mir daher gestatten, dieses Princip von talmudischem Standpunkte zu beleuchten¹⁾.

A. TALMUDISCHES PRINCIP DER EHESCHLIESZUNG.

76

Im Talmud lassen sich zwei Theorien der Ehefchließung deutlich von einander unterscheiden: die ältere und die jüngere. Bisher wurden die beiden Theorien nicht von einander unterschieden. Bei kritischer Prüfung der talmudischen Quellen ist gleichwohl die Unterscheidung unschwer zu entdecken.

Die ältere Theorie ist wohl nirgends mit klaren Worten formulirt; sie spiegelt sich aber in der Kethuba klar genug ab, um sogleich erkannt zu werden. Die Kethuba constatirt den beiderseitigen Consens der Ehegenossen, ohne noch eines Actes zu erwähnen, der zur Ehefchließung erforderlich wäre. Die Einwilligung der Ehegatten war mithin der alleinige Rechtsboden für die Schließung des Ehebundes. Zu dieser Theorie bekennt sich auch das Buch Tobit. »Er (Asarjah) theilte die Sache (den Heirathsplan Tobias) dem Raguel mit. Und Raguel sprach: Ihs, trink und sei fröhlichen Muthes. Denn dir kommt es zu, mein Kind zu heirathen; jedoch will ich dir die Wahrheit sagen. Ich habe mein Kind bereits sieben Männern gegeben. Aber jedesmal, wenn sie zu ihr hineingingen, starben sie noch

¹⁾ [Der erste Absatz der Abhandlung: Biblisches Princip der Ehefchließung, wurde nicht wieder abgedruckt. Aus den etymologischen Auseinandersetzungen desselben sei das Folgende mitgetheilt:] Die Trauung, welche die Vollziehung der Leviratehe einleitet, heißt $\eta\tau\alpha\kappa\alpha\tau\alpha$: T. Jeb. II. 242¹⁶ Jeb. 2 1. 2. 3 5. 6. 9. 64 106 T. Jeb. II. 242 8. 10. 13. 19. V. 245 26. 30. 246 1. 5. 6. 9. 10. VI. 247¹ VII. 248¹⁸. VIII. 249¹⁸ XI. 252 21. 23. Jeb. 51—6 TJeb. VI. 246^{28—30} VII. 248^{18ff}. Sifre II. 288 TNed. VI. 282⁷ Ned. 74 a. j. Ned. X, 42 ^{81—83}. S. noch Levy sv. Dieser Ausdruck ist auf das biblische, vielfach gedeutete $\eta\tau\alpha\kappa\alpha\tau\alpha$ 5 M. 26, 17. 18 zurückzuführen, denn diese Stelle ist zu übersetzen: Den Ewigen deinen Gott hast du heute angelobt, daß er dein Gott sei und daß du in seinen Wegen wandelst und haltest seine Satzungen, Gebote und Rechte und seiner Stimme gehorcheft. Und der Ewige hat dich angelobt, daß du das Volk seines Eigenthums sein sollest, wie er dir verheißen hat.

in derselben Nacht. Doch für jetzt sei guten Muthes! Da sagte Tobia: ich rühre nichts an, bis ihr (die Sara als Gattin) vor mich gestellt habet, und getreten seid (zur Verlobung). Darauf sagte Raguel: Nimm sie denn von jetzt an nach dem Aussprüche des Gesetzes! Du bist ihr Bruder (naher Anverwandter), und sie gehört dir. Der barmherzige Gott aber möge euch Gedeihen geben in allem Guten. Und er rief seine Tochter Sara, ergriff ihre Hand, und übergab sie dem Tobia zum Weibe, indem er sprach: Siehe, nimm sie hin nach dem Gesetze Moses, und führe sie heim zu deinem Vater! Und er segnete sie. Hernach rief er sein Weib Edna, nahm eine Schreibtafel, schrieb den Ehevertrag hinein und versiegelte sie¹).«

Bisher hob man den schriftlichen Ehevertrag als das Bemerkenswerthe in dieser Erzählung hervor, indem man daraus schloß, daß das Buch Tobit jedenfalls nach Einführung der Kethuba geschrieben wurde²). Allein bedeutamer, als dieses Moment, das zu jener Zeit noch ein modernes war, ist der noch ganz und gar antike Hergang des Copulationsactes. Der Bräutigam verhält sich dabei ebenso passiv, wie die Braut. Der Vater der letztern, der »Copulator«, führt seine Tochter ihrem künftigen Gatten zu, und spricht: »Siehe, nimm sie hin nach dem Gesetze Moses und führe sie heim zu deinem Vater!« Damit ist der Copulationsact vollzogen, und der väterliche Copulator ertheilt den neuverbundenen Ehegatten seinen Segen. Eine Aneignungsformel von Seiten des Gatten ist noch nicht vorhanden. Die Kritik wird hieraus zu schließen berechtigt sein, daß der Verfasser des Buches Tobit vor Schammaj und Hillel gelebt habe, wie sie aus dem Vorhandensein der Kethuba schließt, daß dieses Buch nicht vor den Zeiten Simon b. Schetach's verfaßt sein könne³).

1) Tobit 7, 9—14. S. oben Seite 24 Anm. Neubauer, Book of Tobit, 7. p. 295.

2) Grätz Monatschrift XXVIII. (1879) 447: Die Einführung der Kethuba wird auf Simon b. Schetach, 79—63 vor Chr. zurückgeführt. Siehe aber Derenbourg, Essai sur l'histoire etc. 109 Anm.

3) Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes (1886) II. 605: Man wird am sichersten gehen, wenn man sagt, das Buch Tobit sei im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte vor Chr. geschrieben.

Die zweite, jüngere talmudische Theorie der Eheschließung, aus welcher jene Aneignungsformel hervorging, ist ihrem Ursprunge und ihrer Bedeutung nach noch nicht kritisch beleuchtet worden. Sie ist nicht, wie selbst hervorragende Forscher annahmen, aus einer etwaigen Geringschätzung des Weibes, sondern aus der talmudischen Theorie vom Vertrage hervorgegangen. Nach dem Talmud ist nämlich der ausgesprochene Consens contrahirender Parteien überhaupt nicht hinreichend, einen rechtsgiltigen Vertrag zu begründen; so lang gewisse, vom Gesetze vorgeschriebenen Formen nicht beobachtet worden sind, wird ein Rechtsgeschäft nicht als rechtskräftig geschlossen betrachtet. Durch die Zustimmung der Contrahenten allein kann dies, wenn sich dieselben auch dazu bekennen, nicht bewerkstelligt werden. Diese Theorie wurde nun auch auf die Schließung des Ehebundes angewendet. Die subtile juristische Reflexion konnte sich nicht mit dem Gedanken befreunden, daß der Eheconsens der Ehegatten allein das eheliche Rechtsverhältniß begründen könne. Diese Reflexion erzeugte den Kanon: »Das Weib wird auf drei Arten erworben: durch Geldwerth, schriftliche Copulationserklärung und die copulatio carnalis.« Erst durch diese Verkörperung erhielt der beiderseitige Consens der Ehegenossen die erforderliche Rechtsgiltigkeit. Den Begriff des Geldwerthes urgirend, bestimmte die Schule Schammaj's das Minimum desselben auf einen Denar. Hillel's Schule sah in dem Geldwerthe nur ein Symbol des Consenses und begnügte sich daher mit dem Minimum einer Perutah, der geringsten Scheidemünze¹⁾. Die späteren Rechtslehrer bekennen sich einstimmig zu letzterer Anschauung, jedoch nur in rein formeller Rücksicht, insofern ihnen eine Perutah genügt; den Begriff des Kaufes halten auch sie fest. Aus diesem Begriffe wurden nun allerlei Consequenzen gezogen, welche aber allezeit nur juristische Subtilitäten geblieben sind, die in das Bewußtsein des Volkes nicht zu dringen vermochten.

¹⁾ Kidduschin 1, 1.

B. DER COPULATOR.

Aus dem Gefagten ersehen Sie, verehrteste Herren, daß im talmudischen Alterthume rüchftlich des Copulators zwei verschiedene Epochen von einander unterschieden werden müffen. In der früheften talmudischen Zeit ift der Vater der Braut der Copulator. Bräutigam und Braut verhalten fich bei dem Copulationsacte fchweigend, und es wird fomit der weibliche Theil dem männlichen durchaus nicht nachgefetzt. In fpäterer Zeit ift der Gatte der Copulator, indem er, allerdings nicht ohne vorangegangenen Confens der Gattin, vor zwei Zeugen erklärt, daß er fich feine künftige Gattin aneigne. Diefte Copulationsform implicirt eine Bevorrechtung des Mannes dem Weibe gegenüber. Es ift aber keine Geringschätzung des letzteren, fondern lediglich eine juridifche Confequenzmacherei, 79 welcher die Bevorrechtung ihren Urfprung verdankt. Da nun aber einmal nach dem jüdifchen Eherechte der Gatte der Copulator ift, fo heißt es im §. 127 des öfterr. allgem. bürgerl. Gefetzbuches mit Unrecht: »Die Trauung muß von dem Rabbiner oder Religionslehrer der Hauptgemeinde des einen oder andern verlobten Theiles vollzogen werden.« Denn vollzogen wird die Trauung bis auf den heutigen Tag durch den Bräutigam und nicht durch den Rabbiner. Die Trauung durch einen Bevollmächtigten, copulatio per procuratorem, ift zwar nach jüdifchem Eherechte zuläffig; aber bei dem üblichen Trauungsrituale ift der Rabbiner durchaus nicht bevollmächtigt, die Trauung im Namen des Bräutigams zu vollziehen, fondern der Bräutigam vollzieht fie felbft, indem er der Braut den Trauring anzieht und die Ihnen bekannte Formel fpricht. Dies ift fo klar und entfchieden, daß darüber unter Kundigen keine Meinungsverfchiedenheit herrfchen kann. Ich füge diefe Verficherung hinzu, weil mir manche unter Ihnen, meine Herren, von meiner Behauptung, daß der Bräutigam und nicht der Rabbiner die Trauung vollziehe, überrafcht zu fein fchienen. Ich kann mir aber denken, daß Sie, verehrte Herren, nunmehr nachdem Ihnen das wahre Sachverhältniß klar geworden, umfo begieriger fein werden, zu erfahren, wie es denn kam, daß der Rabbiner überhaupt bei dem Trauungsacte intervenirt.

Glücklicherweise bin ich in der angenehmen Lage, auch in diesem Punkte Ihre Witsbegierde befriedigen zu können.

Der Act der Eheschließung wurde frühzeitig mit zweierlei Benedictionen begleitet: mit solchen nämlich, welche bei der Copulation, und mit solchen, welche bei der Heimführung der Braut oder der eigentlichen Hochzeit gesprochen wurden: jene heißen ברכות אירוסין, diese, die zugleich Gebete für die neuverbundenen Ehegatten und für ganz Israel enthalten, ברכות נשואין. Letztere kommen im Talmud unter dem Namen ברכות חתנים vor¹⁾. Die Formulare dieser Benedictionen sind sich bis auf den heutigen Tag gleich geblieben; dagegen sind die darauf bezüglichen speciellen Bestimmungen im Laufe der Zeit verschiedenen Modificationen unterzogen worden, deren Auseinanderfetzung Sie in diesem Augenblicke nicht interessiren dürfte. Ich beschränke mich also darauf, Sie aufmerksam zu machen, daß man zu einer Zeit, wo das Siddur Tefilla oder die Gebetordnung nicht in Jedermanns Hand war, sich um einen Kundigen umsehen mußte, um die vorgeschriebenen Benedictionen von demselben recitiren zu lassen. Es ist natürlich, daß man es am geeignetsten fand, diese Function dem Rabbiner zu übertragen; und da selbst die kurze Trauformel nicht jedem Bräutigam geläufig war, so wurde es üblich, daß der Rabbiner dem Bräutigam die Formel vorsagte, was bis auf den heutigen Tag geschieht. Was nun die zweiten Benedictionen betrifft, so wurde niemals bezweifelt, daß dieselben vom Rabbiner oder sonst 80 einer kundigen Person recitirt werden dürfen. Anders verhält es sich mit den ersten Benedictionen, ברכות אירוסין. Diese sollten nach Maimonides vom Bräutigam selbst oder bei einer copulatio per procuratorem von dem Bevollmächtigten desselben recitirt werden²⁾. Im dreizehnten Jahrhundert gab es, wie R. Moses aus Coucy³⁾ berichtet, noch Gegenden, wo der Bräutigam die bezüglichen Benedictionen vortrug. Nach jüdischem Eherechte vollzieht mithin der Bräutigam die Trauung, und

¹⁾ Kethub. 7 b.

²⁾ H. Isehuth 3, 26. und Hagg. Maim. u. Maase Rokeach Anf. z. St. Keneßeth Hagedolah E. ha-Efer 34, 2.

³⁾ H. Kidduschin 125 a Venedig.

der Rabbiner assistirt als Sachkundiger, um die liturgischen Vorschriften zu vollziehen. Wiewohl nun die Giltigkeit der Ehe von der Beobachtung der liturgischen Formalitäten nicht abhängt, und wiewohl diese Formalitäten nicht ausschließlich durch den Rabbiner vollzogen werden müssen; so ist es doch sehr anerkennenswerth, daß das österr. allgem. bürgerl. Gesetzbuch die Assistenz des Rabbiners fordert. Bei der bürgerlichen Wichtigkeit der Ehe und ihrer Wirkungen und bei dem Umstande, daß die Trauungsregister von dem Rabbiner geführt werden, muß jene Forderung als wohlbegründet anerkannt werden. Sitte und religiöses Bedürfnis sind vollkommen geeignet, jene Forderung zu unterstützen. Dies ist besonders dort der Fall, wo der Trauact mit einer Rede eingeleitet und dem Segen des Rabbiners geschlossen wird. Der Rabbiner ist in seinem vollen Rechte, wenn er keine Trauung von Privatpersonen vornehmen läßt, und es wird ihm heutzutage von Niemandem zugemuthet, dies zuzulassen. Wenn sich aber die Gemeinde, wie dies in Prag der Fall ist, in mehrere Synagogengemeinden theilt, und jede Synagogengemeinde ihren Rabbiner hat; so ist es Sache dieser Gemeinden, bei den politischen Behörden zu erwirken, daß ihre Rabbiner in Betreff der Trauung als Rabbiner einer »Hauptgemeinde« angesehen werden sollen. Ist dies geschehen, so ist dem bürgerlichen Eherechte Genüge geleistet. Vom Standpunkte des jüdischen Eherechtes kann dagegen keine Einwendung erhoben werden, da nach dem jüdischen Eherechte die Assistenz des Rabbiners zur Trauung überhaupt nicht erforderlich ist. Was die Stola betrifft, die in Prag ebenfalls zur Sprache kam, so ist eine ähnliche Frage schon im 15. Jahrhundert ventilirt worden. R. Isserlein Aschkenasi, Rabbiner zu Marburg und Neustadt, schrieb bei dieser Gelegenheit: »Es ist niederschlagend genug, für derlei Functionen eine Belohnung annehmen zu müssen; wie sollte es uns also in den Sinn kommen, das Privilegium einer solchen Belohnung in Anspruch zu nehmen¹⁾.«

1) Pešakim u-Kethabim 128.

17. SOLIDARITÄT JÜDISCHER EHEGENOSSEN IN RÜCKSICHT AUF 191
BEOBACHTUNG DES CEREMONIALGESETZES¹⁾.

Ein jüdisch-theologisches Gutachten.

I.

BEHÖRDLICHE ANFRAGE.

Schreiben des k. k. österr. Consulates an den Redacteur
des »Ben Chananja.«

Nr. 1791.

Euer Wohlehrwürden!

Der hiesige Rabbiner hat aus dem Umfande, daß der k. k. Unterthan J. F. seinem Erwerbe als Commis in dem Verkaufsmagazine des Handelsmannes A. H. auch an Samstagen nachgeht, den Anlaß genommen, seiner Ehefrau den Betrieb eines ehrbaren Traiteriegeschäftes dadurch unmöglich zu machen, daß er den hiesigen Israeliten den Besuch jenes Speisehauses verbot, widrigenfalls dieselben so betrachtet werden würden, als hätten sie ein unreines Speisehaus besucht.

Mein Amt legt mir, wie Ew. Wohlehrwürden nicht unbekannt ist, die Verpflichtung auf, die hier weilenden k. k. Unterthanen zu vertreten, und sie namentlich zu beschützen, wenn ihrem redlichen Erwerbe von was immer für einer Seite Hindernisse in den Weg gelegt werden. Bevor ich aber in diesem speciellen Falle der mir vorgebrachten Klage des k. k. Unterthans J. F. Abhilfe verschaffe, glaube ich mich an Ew. Wohlehrwürden, als an eine von allen hiesigen Israeliten mit Recht anerkannte Autorität, mit der Bitte wenden zu dürfen, mir gefälligst Dero Wohlmeinung zukommen zu lassen: ob die von dem hiesigen Rabbiner über das Speisehaus der Frau F. ausgesprochene Excommunication in den Gesetzen des mosaischen Glaubens gegründet, oder ein Act bloßer Willkür sei.

Indem ich nicht zweifeln zu dürfen glaube, daß Ew. Wohlehrwürden die Güte haben werden, mir die erforderliche Aufklärung zukommen zu lassen, ergreife ich den Anlaß um

¹⁾ Ben Chananja IV (1861) 191—193.

Wohldenselben die Versicherung meiner Hochachtung hiermit auszudrücken.

Belgrad, am 2. Mai 1861.

Borowiczka,
Oberflieutenant.

II.

GUTACHTEN.

Das jüdische Religionsgesetz enthält eine lange Reihe älterer und neuerer Vorschriften, von deren genauer und 192 pünktlicher Beobachtung die Lizenz zum Genuß gewisser Speisen und Getränke abhängig gemacht wird. Die betreffenden Vorschriften sind theils prohibitiver, theils jussiver Natur. Der orthodoxe Israelite enthält sich des Genusses von Speisen und Getränken, welche ohne Rücksicht auf jene prohibitiven und jussiven Normen bereitet worden sind. Er meidet daher die Küche der Nichtisraeliten, von denen die bezüglichen Normen natürlich ignorirt werden. Er nimmt aber auch Anstand, an der Tafel seines eigenen Glaubensgenossen Theil zu nehmen, sobald er den mehr oder weniger gegründeten Verdacht hegt, daß man sich in dem Hause deselben über die herkömmlichen Speisennormen hinwegsetzt.

Die Hinwegsetzung, welche unter den orientalischen Israeliten fast gar nicht vorkommt, ist bei den Israeliten des Occidentales keine ungewöhnliche Erscheinung, weshalb auch die Abstinenz von der glaubensbrüderlichen Kost nicht zu den Seltenheiten gehört, und man Familien begegnet, in denen die Eltern die Küche ihrer eigenen Söhne und Töchter perhorresciren. Aehnliche Erscheinungen kommen zur Fastenzeit wohl auch in christlichen Kreisen vor.

Die culinaren Bedenken, welche heutzutage in einem großen Theile des europäischen Abendlandes eine Art von Scheidewand zwischen den Juden selbst bilden, machten sich in früheren Zeiten viel seltener geltend, indem bei der allgemeinen Heilighaltung der bezüglichen Vorschriften des Religionsgesetzes kein Grund zu derlei Bedenken vorhanden war. Wenn aber viele, selbst unterrichtete Israeliten meinen, daß das aus religiöser Scrupulosität hervorgehende, auf die Speise-

gesetze bezüglich der Mißtrauen gegen manche Genossen des eigenen Glaubens ein Product der neuesten Zeit sei, welches früheren Jahrhunderten gänzlich fremd war, so ist dies ein Irrthum. Die Geschichte bezeugt auf die unzweifelhafteste Weise, daß es schon im Alterthum, namentlich in der Periode des zweiten jüdischen Staatslebens, Rücksichten gab, durch welche die scrupulöseren Gläubigen abgehalten wurden, sich zu den Tafeln der Minderscrupulösen laden zu lassen, oder selbst gewisse Victualien von denselben zu kaufen. Die Scrupulösen gingen nämlich von der Voraussetzung aus, daß derjenige, der seine eigene Person nicht an gewisse — zumeist den Zehnten, die levitische Reinigkeit und das Erlassjahr betreffende — Satzungen bindet, auch Anderen gegenüber in Bezug auf die Observanz dieser Satzungen keinen Glauben verdient. Das Vertrauen wurde ihm beharrlich vorenthalten, bis er sich öffentlich und feierlich verpflichtete, die bisher vernachlässigten Satzungen zur Richtschnur seines künftigen Verhaltens zu nehmen, und glaubwürdige Zeugen bekräftigten, daß er diesem Versprechen längere Zeit unverrückt treu geblieben sei.

Da nun die alten jüdischen Gesetzlehrer die hieher gehörigen Specialitäten umständlich behandelt und discutirt haben, so wird der Kundige im vorhinein erwarten, daß sich in den bezüglichlichen litterarischen Quellen auch über die belgrader Traiterie-Frage Aufschluß finden werde. Diese Erwartung wird bei einem tiefern Blicke in jene Quellen vollkommen gerechtfertigt.

Aus der Anfrage des wohlhl. k. k. Consulates geht nämlich hervor, daß J. F., — der, vorausgesetzt, daß er den Sabbath öffentlich entweiht, bei den orthodoxen Israeliten im Sinne religionsgesetzlichen Herkommens das auf die Speisegesetze bezüglichliche Vertrauen wirklich verwirkt hätte — auf die innere Handhabung der in seinem Hause befindlichen jüdischen Speiseanstalt durchaus keinen Einfluß ausübte, indem die speiseanstaltlichen Geschäfte lediglich von seiner Gattin besorgt, geleitet, und beaufsichtigt werden. Ferner geht aus der erwähnten Anfrage hervor, daß dem belgrader Rabbinat gegen die Gattin des J. F. in religionsgesetzlicher Rücksicht keine wie immer Namen habende Klage oder Beschwerde vorgekommen

dient gemacht hat, zu entziehen, indem sie durch die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft nichts Verbotenes thut¹⁾.

Aus dem Gefagten erhellt, daß das Verbot der Speisen in der Garküche des J. F. von dem Standpunkte des jüdischen Religionsgesetzes nicht gerechtfertigt werden kann. Der Herr Rabbiner zu Belgrad, der mir bis zur Stunde die Motive seines Inderdictes nicht mitgetheilt hat, erließ dieses Interdict wohl auch nicht in der Absicht, um die Besucher der fraglichen Garküche vor einem verbotenen Genuß zu warnen, wozu kein stichhaltiger Grund vorliegt; sondern wahrscheinlich, um J. F. wegen der von demselben begangenen Entweihung des Sabbathes zu bestrafen. Die orientalischen Rabbinen werden diese Bestrafung muthmaßlich billigen und gutheißen, indem im Oriente das religionsgesetzliche Herkommen, nach welchem die Gläubigen durch die Anwendung des Bannes und anderer Strafen zur Beobachtung des Ceremonialgesetzes gezwungen werden dürfen und sollen, bis auf den heutigen Tag zu Recht besteht. In den civilisirten Ländern Europa's betrachten die Rabbinen, und zwar auch die orthodoxesten unter denselben, alle auf die Excommunication und die materielle Synagogenzucht bezüglichen alten Vorschriften als veraltet und obsolet, und sie entschließen sich in keinem Falle von denselben Gebrauch zu machen, indem sie von der Ueberzeugung durchdrungen sind, daß die gottgefällige Uebung der Religion nicht durch äußere Mittel erzwungen werden darf, sondern aus dem freien und frommen Entschlusse des religiösen Gemüthes fließen muß. Diese Ueberzeugung werden ohne Zweifel auch die orientalischen Rabbinen theilen, sobald sich die europäische Cultur in den von Gott gesegneten, aber von der Barbarei der Menschen umnachteten Ländern des Orients wird Bahn gebrochen haben. Gleich ihren abendländischen Collegen werden dann auch die morgenländischen Rabbinen gerne anerkennen, daß ihr Beruf sie wohl zur Belehrung, Ermunterung und Ermahnung ihrer Gemeinden und zur liebevollen Behandlung der Gemeindeglieder verpflichte, nicht aber zur Anwendung von gehässigen

1) S. Eben ha-Ezer 152. 1.

Zwangsmaßregeln berechtiqe. Bis dahin dürfte es fruchtlos sein, gegen die fanatischen Verfügungen einzelner Rabbinen anzukämpfen, da diese Verfügungen in den Gemeinden Anklang und Zustimmung finden, so daß die Suspension derselben leicht Ärgerniß geben, und als Eingriff in die Religion angesehen werden könnte.

Die religiösen Zustände der jüdischen Gemeinden spiegeln zu allen Zeiten die Culturzustände ihrer Umgebung ab. Die Juden blieben hinter der allgemeinen Bildung ihrer Heimath niemals zurück. Sie standen auf der pyrenäischen Halbinsel schon im Mittelalter, wie ihre stammverwandten Nachbarn, die hochbegabten Araber, auf einer hohen Stufe wissenschaftlicher Bildung und Erkenntniß. Es ist aber natürlich, daß auch der Einfluß einer zurückbleibenden Umgebung an der jüdischen Bevölkerung niemals zu verkennen ist.

Da es in Serbien noch hochgestellte Personen giebt, die den Juden selbst das freie Wohnrecht zu entziehen Miene machen, ohne daß die serbische öffentliche Meinung hierüber ihre Indignation zu erkennen giebt, so kann es nicht auffallen, daß auch die Leitung der jüdisch-religiösen Angelegenheiten hinter den Forderungen einer fortgeschrittenen Zeit zurückbleibt.

18. VERORDNUNGEN ÜBER DIE JÜDISCHE EHE IN UNGARN¹⁾. 893

Die reichstäglische Gesetzgebung Ungarns hat sich mit der jüdischen Ehe niemals beschäftigt. Das Corpus Juris Ungarns enthält daher keine einzige Bestimmung über die jüdische Ehe, wenn man nicht das aus dem Jahre 1092 stammende Gesetz hieher rechnen will, welches die Ehe zwischen Juden und Christinnen für ungiltig erklärt²⁾. Dagegen hat die nichtreichstäglische Legislatur seit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts von Zeit zu Zeit der jüdischen Ehe ihre Aufmerksamkeit zugewendet. In diesem Augenblick ist es eben die neue provisorische Verordnung über die Judenehe, welche trotz

¹⁾ Ben Chananja VI. (1863) 893—906.

²⁾ Decr. S. Ladisl. L. I. c. 10. Kohn, A zsidók története Magyarországon. I. 63. Siehe oben S. 176.

der kritischen. Weltlage und trotz des bitteren Nothstandes in allen Schichten der ungarisch-jüdischen Bevölkerung das lebhafteste Interesse erregt, und daher in jüdischen Kreisen vielfältig besprochen wird. Betrifft ja diese Verordnung das theuerste und heiligste Gut des Menschen: das Familienleben! Wir glauben also nichts Ueberflüssiges zu thun, indem wir versuchen, den behördlichen Einfluß auf die jüdische Ehe in Ungarn historisch zu beleuchten, und die neueste Verordnung nach ihrer litterarischen Quelle und nach der Anwendung dieser Quelle auf die ungarische Judenschaft unparteiisch zu charakterisiren.

I. KAISER JOSEFS CIVILISATORISCHE MASZREGELN.

Den Ausgangspunkt unserer geschichtlichen Erinnerungen bildet die Hof-Entschließung vom 15. April 1786, in welcher verordnet wird, daß den Juden, die sich nicht ausweisen, den vorgeschriebenen Normalschul-Unterricht genossen zu haben, keine Heirathsbewilligung ertheilt werde¹⁾. In Ungarn wußte man zu jener Zeit zwar nichts von behördlichen Eheconsensen; da aber die ungarische Verfassung unter Kaiser Josef suspendirt war, so wurde die neue Beschränkung auch in Ungarn angeordnet. Kaiser Josef hatte die ernste und edle Absicht, seine jüdischen Unterthanen zu bilden und zu cultiviren; dies wurde schon von den gebildeteren Juden seiner Zeit dankbar anerkannt. Die Ungeduld, mit welcher er überhaupt seine reformatorischen Zwecke verfolgte, gereicht seinem wohlwollenden und menschenfreundlichen Herzen sicherlich nur zur Ehre. Höchst seltsam erscheint es aber, daß er nur heirathslustige Juden nöthigte, schreiben und lesen zu lernen, während zu jener Zeit auch die Mehrzahl der heirathenden Christen des Schreibens und Lesens unkundig war!

Die josephinische Beschränkung konnte in Ungarn nicht durchdringen. Die Grundobrigkeiten, unter deren Jurisdiction die Juden zumeist standen, ließen dieselbe unbeachtet. Doch

¹⁾ Graßl, d. bef. Eherecht der Juden. S. 23.

895 hat sich in den wenigen königlichen Freistädten, in denen schon in der Zeit Josefs Juden wohnten, der politische Eheconsens für Juden erhalten. In den königlichen Freistädten hingegen, wo sich die Juden infolge des 29. Gesetzartikels vom Jahre 1840 niederließen, wußte man nichts davon. Aber selbst dort, wo der Eheconsens im Brauche war, wurde derselbe nicht für unentbehrlich gehalten. Wenn der Magistratsrath, der als Juden-Commissär den Consens ertheilte, difficil war, ließ sich das Brautpaar an einem andern Orte trauen, ohne daß dies irgend eine Unannehmlichkeit nach sich gezogen hätte.

II. DER POLITISCHE EHECONSENS.

Nun geschah es aber, daß aus den deutsch-slavischen Ländern jüdische Brautpaare nach Ungarn kamen, um sich trauen zu lassen. Die Rabbinen in den nordwestlichen Grenzcomitaten sahen nicht selten solche Trauungsgäste bei sich, und dieselben waren ihnen auch nicht unwillkommen. Die ungarischen Trauungen waren nach jüdischem Eherechte ebenso legitim, wie es bis 1857 die Trauungen zu Gretna Green in Schottland nach dem schottischen Eherechte waren. Denn das Privilegium Linton's, des Schmiedes zu Gretna Green, zur unbeschränkten Trauung aller Liebenden, wovon bis auf den heutigen Tag selbst Gebildete in vollstem Ernste sprechen, ist eine reine Fabel. Nach dem schottischen Gesetze gehört zur Feier einer Eheschließung nichts, als die Erklärung der Contrahenten vor Zeugen, daß sie Eheleute seien. Die Zustimmung der Eltern wird nicht gefordert. Manche Liebende, denen in England die elterliche Einwilligung verweigert wurde, begaben sich daher nach Gretna Green, oder nach einem andern Grensorte, um ihren Ehebund nach schottischem Gesetze zu schließen. In Gretna Green geschah die Trauung des neapolitanischen Prinzen von Capua mit der Engländerin Miss Penelope Smith gegen den ausdrücklichen Protest des Königs von Neapel; dort wurde auch der Herzog Lorenzo Sforza Cesarino mit Miss Karoline Shirley getraut. Die ungarischen Trauungen jüdischer Liebenden aus Mähren haben also nicht nur unter bürgerlichen Christen ihres Gleichen, sondern auch in fürstlichen Familien

und in den Kreisen der höchsten Aristokratie! In einem Stücke waren jedoch die Paare von Gretna Green jedenfalls glücklicher. Der Prinz von Capua und Herzog Lorenzo Sforza Cesarino konnten wegen ihres ungesetzlichen Schrittes weder von einem Oberamte, noch von einem Kreisamte zur Verantwortung gezogen werden. Die in Ungarn getrauten auswärtigen jüdischen Brautpaare mußten auf strenge Untersuchung und Bestrafung gefaßt sein, sobald sie verrathen wurden. Und da es leider zu keiner Zeit an niedrigen Denuncianten fehlte, so geschah es, daß die 1813 zu Podersdorf im ödenburger Comitате vollzogene Trauung eines jüdischen Brautpaares aus Mähren zur ⁸⁹⁶ Kenntniß der mährischen Behörden gelangte. Wie es diesem Brautpaare erging, vermögen wir nicht zu berichten. Es liegt aber ein an die ungarischen Municipien gerichtetes Intimat des k. ungarischen Statthaltereirathes vom 13. April 1813, Z. 8624, vor uns, in welchem auf die Erwähnung des podesdorfer Falles nachstehende Worte folgen: »Damit ähnliche Fälle nicht auch im Gebiete anderer Jurisdictionen vorkommen sollen, werdet Ihr aufgefordert, es bei allen jüdischen Gemeinden Eures Gebietes als den Beschluß Sr. geheiligten Majestät durch Circulare bekannt zu geben, daß eine Copulation auswärtiger jüdischer Familien unter Androhung schwerer, die Uebertreter treffender Ahndung weder von fremden, noch von einheimischen Rabbinen vollzogen werden dürfe.« Das Intimat ist unterzeichnet von Baron Johann Mednyánszky, Johann Latinovich, Samuel Lányi. Die Authentie der vor uns liegenden Abschrift bezeugt Michael Kálóczy, Notär und Archivar des raaber Comitates.

Die Wortlaut dieses Intimates berechtigt zu der Annahme, daß das Copulationsverbot sich nur auf auswärtige, nicht-ungarische Juden beziehe. Es liegt aber ein späteres, denselben Gegenstand betreffendes Intimat des k. ungarischen Statthaltereirathes vor uns, welches von einem Consense zur Schließung einer jüdischen Ehe überhaupt spricht, ohne des Unterschiedes zwischen einheimischen und fremden Juden zu erwähnen. Dieses unterm 18. April 1820, Z. 10,416, erlassene, von den Grafen Josef Brunswich und Johann Pongrácz unterzeichnete Intimat lautet, wie folgt: »Da bei den Juden und deren Rabbi-

nen die die allerhöchsten Verordnungen zu Nichte machende Meinung herrscht, daß jüdische Copulationen, welche ohne Bewilligung der betreffenden Jurisdictionen vorgenommen werden, bestehen und vollzogen werden können, sobald sie nur außerhalb des Territoriums der Jurisdiction geschehen; so trägt dieser Statthaltereirath nach dem positiven allergnädigsten königlichen Willen Euch auf, die von hier aus intimirte allerhöchste königliche Resolution vom 13. April 1813, Z. 8624, in allen in Eurem Amtsgebiete befindlichen jüdischen Gemeinden zur strengen Darnachhaltung neuerdings zu verlautbaren.« Dieses vor uns liegende Intimat ist ebenfalls von Kálóczy legalisirt.

III. DIE UNGARISCHEN MUNICIPIEN.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß im Sinne dieses Intimates keine jüdische Trauung ohne obrigkeitliche Bewilligung, — *citra indultum respectivarum Jurisdictionum* — vorgenommen werden sollte. Es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß das Verbot, ohne Consens zu heirathen, keinen Unterschied der Territorien kenne, indem, wie bereits angedeutet wurde, manche Brautleute ihre freistädtische Heimath, wo ihnen 897 keine freie Stätte zu ihrer Trauung gegönnt war, verließen, um sich auf dem Territorium irgend eines Edelmannes trauen zu lassen. Die Intimate vom 13. April 1813 und vom 18. April 1820 blieben ohne Wirkung, und die Institution des politischen Eheconsentes war nicht im Stande, sich in den Comitaten Bahn zu brechen. Das constitutionelle Leben war zwar zu jener Zeit in Ungarn nicht in der Blüthe. Von 1811 bis 1826 kam kein ungarischer Reichstag zusammen, und 1823 wurde eine Rekrutenaushebung und die Entrichtung der Kriegssteuer in Conventionsmünze anbefohlen, wiewohl dieselbe bis dahin in wiener Währung gezahlt worden war. Allein die Comitats-Autonomie war auch während dieser Epoche unangetastet geblieben. Und wenn auch die Juden bei den Comitatsversammlungen ebenfowenig stimmberechtigt waren, wie die nicht-adeligen Christen, so kam ihnen doch die Eifersucht zu Gute,

womit die Adelscongregationen die alten Gesetze aufrecht zu erhalten strebten. Wer die Regierungsverordnungen sammeln wollte, die, weil man ihnen die gesetzliche Basis absprach, in den Congregationen »mit Achtung ad acta« gelegt wurden, könnte einen Folioband herausgeben, der an Umfang das ungarische Corpus Juris übertrüfe. Die Männer der Regierung pflegten daher öfters zu sagen: »Bei einem solchen Verfahren der Comitate kann man unmöglich regieren!« Die Stimmführer in den Municipien pflegten hierauf zu repliciren: »Bei einem solchen Verfahren der Regierung kann man unmöglich gehorchen!« Umsonst wurde daher zu wiederholten Malen, — am 18-ten August 1806, Z. 16,240: 25. September 1808, Z. 19,164 — eingeschärft, die ohne Bewilligung einwandernden Juden nicht aufzunehmen. Die Aufnahme erfolgte nach wie vor. Die Eingewanderten gründeten auch Haus und Herd, und mancher derselben sagte sich, wenn er seine Kinder und Enkel um sich versammelt sah, im Stillen: In deinem Geburtslande wären diese theuren Sprößlinge als unehelich gebrandmarkt worden!

IV. MATRIKELWESEN. GESETZ-ARTIKEL XXIX: 1840.

CIRCULAR-VORSCHRIFT VOM 4. JULI 1851.

Leider bekundeten die ungarischen Juden nicht jenen Ordnungssinn, unter dessen Einflusse ihre gänzlich unbefchränkte Autonomie in Ehesachen eine würdige Richtung und Gestalt gewonnen hätte. Nicht einmal ordentliche Trauungs-Protokolle waren, Pest ausgenommen, vorhanden, wo der selige Oberrabbiner Löw Schwabe ein Trauungs-Protokoll gründete. Erst in Folge des 29. Gesetzartikels vom Jahre 1840, in welchem die Einführung von Geburts-Matrikeln befohlen wurde, kam auch die Einrichtung ordentlicher Trauungs- und Todten-Protokolle in Gebrauch. Unter den erschütternden Ereignissen von 1848 und 1849 gerieth jedoch die Matrikel in manchen kleineren Gemeinden ⁸⁹⁸ in Verlust; in manchen Gemeinden traten Unterbrechungen in der Matrikelführung ein. Diese Mängel wurden bei der im Jahre 1851 stattgehabten Volkszählung wahrgenommen. Der damalige interimistische Chef der Statthalterei, Baron Geringer, erließ daher unterm 4. Juli eine Circular-Vorschrift an die

Districts-Obergespanne, worin die Führung von Geburts-, Trauungs- und Sterbeprotokollen bei den Juden nach einem vorgeschriebenen Formulare angeordnet wurde. Diese Circular-Vorschrift, welche in das »Landes- und Regierungsgesetzblatt für das Kronland Ungarn« aufgenommen ist¹⁾, wurde an die jüdischen Gemeinden durch das damals noch bestandene Toleranz-Tax-Verwaltungs-Comité verendet²⁾.

Diese Circular-Vorschrift ist für den Gegenstand unserer Darstellung sehr wichtig: sie enthält die ersten, die jüdische Ehe in Ungarn betreffenden behördlichen Vorschriften, welche genau und pünktlich befolgt wurden. Die bezüglichlichen Worte lauten: »Wenn eine Trauung durch einen andern, als den Gemeinderabbiner vollzogen werden will, so ist hiervon vorläufig dem Gemeinderabbiner — behufs dreimaliger Aufkündigung des beabsichtigten Ehebündnisses in dem Gemeindebetheile — die Anzeige zu erstatten, und darf die Trauung erst nach beigebrachter Bestätigung des Rabbiners über die geschehene Verkündigung, oder über die von der betreffenden Behörde erhaltene theilweise oder gänzliche Nachsicht derselben vorgenommen werden. Die Bewilligung der Nachsicht von den Aufgeboten ertheilt in den dem Districts-Obergespan unmittelbar untergeordneten Städten der Bürgermeister, in allen andern Gemeinden die Comitatsbehörde. Derjenige, welcher eine Trauung vornimmt, bevor die Bestätigung über die geschehene Verkündigung oder den erhaltenen Dispens vorgewiesen wird, verfällt in die oben bezeichnete Strafe, — vier Gulden C. M. oder Arrest von zwei Tagen — welche bei wiederholten Uebertretungsfällen zu verschärfen ist.« Infolge dieser Bestimmungen wurde das dreimalige Aufgebot eingeführt, und für eine ordentliche Matrikelführung Sorge getragen. Im Uebrigen blieb die jüdische Autonomie in Ehefachen unangetastet.

1) II. Jhrg. II. Hälfte. 157. S. 444. bis 447.

2) Das Begleitschreiben ist Pest, 18. Juli 1851 datirt und von J. H. Kaffowitz unterzeichnet

V. DAS ÖSTERREICHISCH-JÜDISCHE EHERECHT.

Die Tage dieser Autonomie waren aber gezählt. Am 29. November 1852 erschien das k. k. Patent, nach welchem »vom 1. Mai 1853 angefangen, in den Königreichen Ungarn, Kroatien und Slavonien, in der Wojwodschafft Serbien und in dem Temeser Banate das mit dem Patente vom 1. Juli 1811 in anderen Ländern der öiterr. Monarchie kundgemachte, allgemeine bürgerliche Gesetzbuch, sammt den darauf sich beziehenden Verordnungen in Wirksamkeit« trat. Der Schluß des IV. Artikels dieses Patentes erklärte ausdrücklich: »Die Vor- 809
schriften des zweiten Hauptstückes des allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches finden ihre volle Anwendung auf die jüdischen Glaubensgenossen.« Solchergestalt erlebten die aus den deutsch-slavischen Ländern eingewanderten Juden, was sonst äußerst selten Sterblichen zu erleben gegönnt war: ihr Vaterland, dem sie längst den Rücken gekehrt hatten, war ihnen nachgekommen!

Man erzählte sich zu jener Zeit, daß der politische Eheconsens, natürlich in einer viel mildern Gestalt, auch für die Christen eingeführt werden sollte; daß es aber den katholischen Bischöfen gelang, dies rückgängig zu machen. Ob dieses Gerücht gegründet war, wissen wir nicht; Thatsache ist, daß manche christlichen Juristen sich darauf beriefen, indem sie die Juden aufmunterten, allerhöchsten Orts Vorstellungen zu machen, um entweder ganz im Besitze der Autonomie in Ehesachen zu bleiben, oder doch eine Milderung des Gesetzes zu erwirken. Allein bei gänzlichem Mangel eines gemeinfamen Organes war es für die ungarischen Juden sehr schwierig, jene Aufmunterung zu befolgen. Die Zeit, in welcher den Juden die Grundbesitzfähigkeit abgesprochen wurde, war auch nicht sonderlich geeignet, eine günstige Aussicht für das Gelingen der zu ver suchenden Vorstellungen zu eröffnen.

Gleiche Ursachen führen allenthalben gleiche Wirkungen herbei. Da die Erlangung des politischen Eheconsenses für die ärmere jüdische Volksklasse mit vielen Schwierigkeiten verbunden war, so wurden bald auch in Ungarn, wie schon früher in Galizien, Böhmen und Mähren, geheime Ehen geschlossen.

Unter den größeren jüdischen Gemeinden in Ungarn gab es vielleicht keine einzige, in deren Mitte nicht ein Schmied von Gretna Green im Stillen sein Copulationshandwerk trieb. Die armen Leute nannten die geheimen Trauungen »mährische Hochzeiten,« wie man dieselben früher in Mähren ungarische Hochzeiten genannt hatte. Die aus den geheimen Ehen hervorgegangenen Kinder wurden in die Geburtsbücher als unehe-lich eingetragen. Nichtsdestoweniger war es männiglich bekannt, daß die fraglichen Ehen *coram foro interno* vollkommen gültig sind.

Der politische Eheconsens hatte in Ungarn etwas über sechs Jahre gedauert, als demselben durch die väterliche Huld des Kaisers ein Ende gemacht wurde. Der verhängnißvolle §. 124 des bürgerlichen Gesetzbuches wurde am 9. November 1859 außer Kraft gesetzt. Die übrigen, das jüdische Eherecht betreffenden Ausprüche dieses Gesetzbuches behielten Gesetzeskraft. Den Geist dieser Ausprüche haben wir nun näher zu betrachten.

VI. DAS ALLGEMEINE ÖSTERREICHISCHE BÜRGERLICHE GESETZBUCH.

Das zweite Hauptstück des a. b. Gesetzbuches behandelt⁹⁰⁰ von §. 44 bis §. 123 das Eherecht der Katholiken und Protestanten; von §. 123 bis 136 das Eherecht der Juden. Den Uebergang von der einen zu der andern Abtheilung bildet §. 123: »Bei der Jüdenschaft haben mit Rücksicht auf ihr Religionsverhältniß nachstehende Abweichungen von dem in diesem Hauptstücke allgemein bestehenden Eherechte Statt.« Mit Ausnahme dieser Abweichungen sind mithin die Gesetze des allgemeinen Eherechtes auch auf das jüdische Eherecht anzuwenden. Solchergestalt soll das Eherecht der Juden ebenso vollständig festgesetzt werden, wie das Eherecht der Katholiken und Protestanten.

Man sollte nun dem Gedanken Raum geben, daß die jüdisch-eherechtlichen Gesetze wirklich nur dem »Religions-Verhältnisse« der Juden ihren Ursprung verdanken, ohne sonst, — den außer Kraft gesetzten §. 124 abgerechnet — etwas

zu enthalten, was die Juden beeinträchtigen oder demüthigen könnte. Bei näherer Prüfung der bezüglichen Gesetze kann man sich aber nicht verhehlen, daß hier eine Ungleichheit zwischen Christen und Juden vor dem Gesetze statuiert wird, die nicht nur das Eherecht betrifft, sondern sich sogar auf das Strafrecht erstreckt. Folgende Differenzpunkte werden dies ins klarste Licht stellen.

In Betreff des Aufgebotes christlicher Ehen heißt es §. 74: »Zur Giltigkeit des Aufgebotes und der davon abhängigen Giltigkeit der Ehe ist es zwar genug, daß die Namen der Brautleute und ihre bevorstehende Ehe wenigstens einmal sowohl in dem Pfarrbezirke des Bräutigams als der Braut verkündigt werden, und ein in der Form oder Zahl der Verkündigung unterlaufener Mangel macht die Ehe nicht ungiltig;« dagegen heißt es im §. 129: »Eine Judenehe, welche ohne Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften geschlossen wird, ist ungiltig.« Zu den gesetzlichen Vorschriften gehört aber nach §. 126 auch das dreimalige Aufgebot in der vorgeschriebenen Form! Ist mithin ein Aufgebot unterblieben, so wird die bereits geschlossene Ehe für ungiltig erklärt. Das Gesetz legt also dem Aufgebote bei einer jüdischen Ehe eine ohne Vergleich größere Bedeutung bei, als bei einer christlichen Ehe, wiewohl die *promulgatio* oder *propositio futuri matrimonii* eine christliche Einrichtung ist¹⁾. Es ist in der That eine höchst eigenthümliche legislatorische Verfügung, nach welcher Gesetze, welche Concilien und Päpste gegeben haben, von Juden strenger beobachtet werden müssen, als von Christen! Graßl bemüht sich allerdings, das Gesetz so zu interpretiren, daß dieses legis-

1) Sie hat ihren Ursprung in der schon im dritten Jahrhunderte üblichen *professio matrimonii* in ecclesia, welche vorzüglich seit der Zeit als nothwendig angesehen wurden, in welcher die Christen die Ehe mit Heiden für unerlaubt hielten, wozu sich späterhin die sehr gehäuften Eheverbote gesellten, die eine Vorkehrung gegen ihre Uebertretung nöthig machten. Im 7. Jahrhundert ging sie in die fränkische Kirche über. Innocenz III. erhob sie auf dem vierten lateranischen Concil (1215) zum Kirchengesetze.

lative Curiosum schwinde¹⁾. Der Wortlaut des Gesetzes spricht aber, wie schon Weffely mit Recht bemerkte, gegen seine Interpretation²⁾.

Bei den orientalischen Christen ist das Aufgebot gar nicht üblich. Bei den österreichischen Juden hat es nicht nur eine wesentlichere Bedeutung, als bei den Christen, sondern
 901 auch mit der Reihenfolge der Verkündigung brauchen es Christen nicht so genau zu nehmen, wie Juden. »Die Verkündigung«, sagt §. 71, »muß an drei Sonn- oder Festtagen geschehen.« Dagegen §. 126: »Die Verkündigung der Juden-Ehe muß an drei nacheinander folgenden Sabbath- oder Feiertagen geschehen.« Diesen Unterschied zwischen dem christlichen und dem jüdischen Aufgebote hat schon Graßl hervorgehoben³⁾; ihm entging es aber, daß hier eine Satzung der katholischen Kirche⁴⁾ für die Juden in ihrer buchstäblichen Strenge festgehalten wird, wiewohl sie §. 71 für Katholiken gemildert worden ist!

Sehr schmerzlich ist das Mißtrauen und die Strenge, womit das jüdische Eherecht des österreichischen Gesetzbuches die Rabbinen behandelt. In dem christlichen Trauungsbuche brauchen die Urkunden, wodurch etwa vorgekommene Anstände gehoben worden sind, nach §. 80 nur angedeutet zu werden. Der Rabbiner dagegen hat nach §. 128 »die von den Verlobten beigebrachten Zeugnisse mit der Reihenzahl unter welcher die Getrauten dem Trauungsbuche einverleibt worden sind, zu bezeichnen, und dem Trauungsbuche anzuheften.«

1) Graßl a. a. O. 99–104.

2) Ein Wort zur Reform des bisher in Oesterreich geltenden jüdischen Eherechtes. Prag, 1852 (Separatabdruck aus Haimel's Magazin für Rechts- und Staatswissenschaft VI. Band) 41.

3) Graßl, a. a. S. 97.

4) Canones et decreta Concilii Tridentini, sessio XXIV, de reform. matr. c. c : idcirco sacri Lateranensis concilii sub Innocentio III. celebrati vestigiis inhaerendo praecipit, ut in posterum, antequam matrimonium contrahatur, ter a proprio contrahentium parochio tribus continuis diebus festivis in ecclesia inter missarum solennia publice denunciatur.

Eine bloße Andeutung genügt nur von Seiten des christlichen Seelforgers; der Andeutung des Rabbiners dagegen schenkt der Gesetzgeber kein Vertrauen. Der Rabbiner muß die Urkunden mit einer Nummer versehen, und dem Trauungsbuche anheften. Läßt sich für diese Ungleichheit vor dem Gesetze, für diese Zurücksetzung, Demüthigung, ja Brandmarkung der jüdischen Seelforger irgend ein vernünftiger Grund anführen? Ist es seit Menschengedenken vorgekommen, daß ein Rabbiner in eine strafrechtliche Untersuchung verwickelt worden wäre? Die Schmach trifft natürlich auch diejenigen Rabbinen, die von der Regierung ernannt werden, z. B. den mährisch-schlesischen Landesrabbiner und die böhmischen Kreisrabbinen!

Hieran reiht sich passend der Nachweis einer Ungleichheit vor dem Gesetze in strafrechtlicher Beziehung. Nach §. 74. sind theils die christlichen Brautleute oder ihre Vertreter, theils die Seelforger unter angemessener Strafe verpflichtet, dafür zu sorgen, daß die vorgeschriebenen Verkündigungen in der gehörigen Form vorgenommen werden. Den christlichen Parteien und Seelforgern wird also bloß eine arbiträre Strafe angedroht. Ganz anders werden die Juden behandelt: »Verlobte, oder Rabbiner und Religionslehrer, welche den erwähnten Vorschriften zuwider handeln, dann diejenigen, welche ohne die ordentliche Bestellung eine Trauung vornehmen, werden nach dem §. 252 des zweiten Theiles des Strafgesetzes bestraft.« Anno 1811 konnte man sich diese Ungleichheit vor dem Gesetze leicht erklären; sie besteht aber auch Anno 1863, im Zeitalter der Gleichberechtigung!

In praktischer Hinsicht sind es besonders die Bestimmungen 902 über die Auflösung der Ehe, wo die Ungleichheit vor dem Gesetze die Juden am schmerzlichsten berühren muß. Die katholische Kirche hält die Auflösung der Ehe für unzulässig; es ist mithin natürlich, daß hier nur das protestantische Eherecht Vergleichungspunkte bietet. Da nun das Judenthum die Auflösung der Ehe ebenso zuläßt, wie der Protestantismus, sollte man glauben, daß in Betreff der Ehescheidungsgründe das alte jüdische Eherecht befragt, und nach Maßgabe einer fortgeschrittenen Zeit auch wirklich benützt

wurde. Dies geschah aber nicht. Den Forderungen des Protestantismus wurde durch §. 115 Genüge geleistet. Dagegen giebt es nach §§. 134 und 135 nur zwei Fälle, wo eine jüdische Ehe aufgelöst werden kann: die rechtsgiltige Einwilligung beider Ehegatten und der gerichtlich erwiesene Ehebruch von Seite des Weibes. Der jüdische Ehegenosse kann mithin auch bei anhaltend erlittenen schweren Mißhandlungen, ja selbst bei erwiesenermaßen stattgefundenen Nachstellungen, die seinem Leben oder seiner Gesundheit gefährlich sind, nur die Scheidung von Tisch und Bett fordern, nicht aber die Trennung oder gänzliche Auflösung des Ehebundes. Der Katholik ist unter gleichen Verhältnissen allerdings in derselben Lage. Ihn scheidet dies aber nicht an. Er weiß, daß seine Religion die Ehe für unauflöslich erklärt. Der Jude hat aber natürlich dieses Bewußtsein nicht. Ihm ist die Ehe wohl ein wichtiges, ehrwürdiges, heiliges, aber nicht ein unauflösliches Band. Er nimmt in dieser Rücksicht denselben Standpunkt ein, den der Protestant einnimmt. Und dennoch gestattet das Gesetz dem letzteren in viel weiterem Umfange, als dem Juden, von dem Rechte, das ihm seine religiösen Grundsätze einräumen, Gebrauch zu machen. Es ist also eine traurige, aber unleugbare Thatfache, daß das Eherecht des allgemeinen österreichischen bürgerlichen Gesetzbuches eine Ungleichheit zwischen Christen und Juden vor dem Gesetze statuirt, welche für letztere theils beeinträchtigend, theils demüthigend ist.

In einer andern Richtung verdient das Gesetz über den Ort des Aufgebotes beleuchtet zu werden. Es heißt §. 126 hierüber: »Die Verkündigung der Judenehen muß in der Synagoge oder in dem gemeinschaftlichen Bethause, wo aber kein solches besteht, von der Ortsobrigkeit an die Haupt- und besondere Gemeinde, welcher ein und der andere Verlobte einverleibt ist, an drei nacheinander folgenden Sabbath- oder Feiertagen . . . geschehen.« Dem aufmerksamen und kundigen Leser muß hier zweierlei auffallen: zuvörderst die Eintheilung der jüdischen Gemeinden in Haupt- und besondere Gemeinden. Unstreitig ist dem Wortsinne nach eine Haupt-Gemeinde ebenfalls eine besondere

Gemeinde; die membra dividentia schließen sich also wechselseitig nicht aus. Man unterscheidet Haupt- und Neben-, nicht aber Haupt- und besondere Sachen. Die Eintheilung bezieht sich, wie Weissely erläutert, »nur auf Galizien, nicht aber auf die anderen Kronländer, auf welche sie gar nicht paßt.« »In Galizien«, sagt er, »bildet die Judenschaft des ganzen Kreises rückfichtlich des Rabbiners die Hauptgemeinde; die einzelnen Judenvereinigungen aber in den verschiedenen Orten des Kreises in denen sich eine Synagoge befindet, werden, da sie nur einen Schulfänger, aber keinen Rabbiner haben dürfen, nur als besondere Gemeinden betrachtet¹⁾.« Auf Galizien bezieht auch Graßl die Eintheilung²⁾; nach seiner Darstellung können aber in einem und demselben Kreise mehrere Hauptgemeinden sein. Wenn die Definition, welche unser gelehrter und verehrter Freund, Prof. Weissely, von der Hauptgemeinde giebt, richtig und folchergestalt die Eintheilung in Haupt- und besondere Gemeinden logisch gerechtfertigt ist, so bleibt es unbegreiflich, wie das Aufgebot »an die Hauptgemeinde« geschehen soll. Sollen sich etwa alle Juden eines galizischen Kreises versammeln, um einem von der Obrigkeit vorzunehmenden Aufgebote beizuwohnen? So viel steht indes jedenfalls fest, daß die Eintheilung der jüdischen Gemeinden in Haupt- und besondere Gemeinden ausschließlich Galizien im Auge hat.

Eine zweite Schwierigkeit bildet in dem angeführten Gesetze die Voraussetzung des Gesetzgebers, daß es eine jüdische Hauptgemeinde geben könne, die keine Synagoge und kein gemeinschaftliches Bethaus besitzt! Bei »besonderen« oder Filialgemeinden ist dies insofern denkbar, als nach Graßl ein Minjan in einem Privathause nicht zur Vornahme von Aufgeboten geeignet ist. Wie aber eine jüdische Hauptgemeinde ohne gemeinschaftliche Andachtsstätte gedacht werden könne, ist unbegreiflich.

Viel besprochen wurde die Bestimmung des §. 125, derzufolge der Mann nach aufgelöster Ehe nicht befugt ist, seines Weibes Schwester zu ehelichen. »Das mosaische Gesetz«, sagt

¹⁾ Ein Wort zur Reform. S. 37.

²⁾ A. a. O. S. 111.

mit Recht Weßfely, »unterlagt bloß die Ehe mit der Schwester der noch lebenden Frau, wie dies klar aus dem Worte »bechajeha«, bei deren Leben¹⁾, erhellt, und zwar gilt das Verbot nicht nur der Polygamie mit zwei Schwestern, sondern auch der Ehelichung der einen Schwester, so lange die andere, getrennte Schwester lebt. Hingegen ist die Ehe mit der Schwester der verstorbenen Frau weder nach mosaischen, noch nach rabbinischen Gesetzen verboten²⁾.« Das Gesetz besteht aber nichtsdestoweniger in seiner Allgemeinheit fort, und vorkommenden Falls muß die Dispensation nachgesucht werden, die jedoch nach dem jüdischen Eherechte rein überflüssig ist. Dagegen wird die nach diesem Rechte erforderliche Mitwirkung
 904 eines Rabbiners — nach der herrschenden Praxis eines Rabbinats-Collegiums — bei dem zu vollziehenden Akte der Ehescheidung mit keiner Sylbe erwähnt!

VII. DIE NEUE VERORDNUNG.

Wir setzen den Inhalt dieser Verordnung³⁾ als bekannt voraus, da dieselbe in den politischen Blättern, zuerst im amtlichen »Sürgöny« vom 15. November l. J. Nr. 262, mitgeteilt wurde. Ihren legislatorischen Inhalt einleitend und motivierend, sagt die Verordnung, daß unter den ungarischen Juden in Betreff der Schließung und Auflösung der Ehe Mißbräuche vorkommen, »indem namentlich die Ehen nicht selten mit Uebergang der kirchlichen Personen bloß durch die Dazwischenkunft bürgerlicher Personen geschlossen, und auf diese Weise auch aufgelöst werden, ohne daß die Ehen selbst, oder die aus denselben hervorgegangenen Kinder in die Matrikel eingetragen würden.« Diese Thatfachen sind, wie die Verordnung ausdrücklich angiebt, auf amtlichem Wege zur Kenntniß der höchsten Dikasterien gelangt.

1) 3 M. 18, 18. Siehe oben S. 39.

2) A. a. O. S. 18.

3) Hofcanzleidecret Zahl 15940/1863. Republicirt durch das ung. Cultusministerium unter Zahl 17619/1878. Vgl. M. Zs. Szemle III. 274.

Indem man diese Einleitung liest, kann man sich folgender Frage schwerlich entschlagen: Warum sind die Personen, welche ohne vorhergegangenes Aufgebot Trauungen vornahmen, und die Familienhäupter, Hebammen und Geburtshelfer, welche die Geburten dem Matrikelführer zu melden unterließen, nicht zur Verantwortung gezogen und bestraft worden? Ist ja die Strafe für diese Handlungen und Unterlassungen in der Circular-Vorschrift des interimistischen Chefs der k. k. Statthaltereirei vom 4. Juli 1851 ausdrücklich festgesetzt! Dieses Problem löst sich nur durch die Annahme, daß die Behörden, — nicht nur die constitutionellen, sondern auch die provisorischen — der Circularvorschrift keine Gesetzeskraft zugeschrieben haben. Wir constatiren diese Thatfache, ohne irgend eine Bemerkung daran zu knüpfen. Die Verordnung selbst giebt sich nicht nur als solche, sondern zu gleicher Zeit als litterarisches Erzeugniß zu erkennen; als solches will und kann sie sich einer wissenschaftlichen Prüfung nicht entziehen.

Im Allgemeinen hat nun die Kritik nachstehenden unbestreitbaren Satz auszusprechen: Die im »Sürgöny« vom 15. November l. J. Nr. 262 publicirte, das jüdische Eherecht betreffende Verordnung ist von Wort zu Wort dem allgemeinen österreichischen bürgerlichen Gesetzbuche entnommen. Was wir soeben über das Eherecht dieses Gesetzbuches bemerkten, gilt mithin natürlich auch von dieser Verordnung. Ein beachtenswerther Unterschied ist jedoch hervorzuheben. Das österreichische Gesetzbuch läßt, wie bereits erwähnt wurde, das jüdische Eherecht auf das allgemeine Eherecht folgen und erklärt, die namhaft gemachten Abweichungen abgerechnet, die Ausprüche des letztern auch für ersteres als maßgebend. Solchergestalt ⁹⁰⁵ hat es für Juden denselben Grad der Vollständigkeit, den es für Katholiken und Protestanten hat. Das den ungarischen Juden oktroyirte provisorische Eherecht hat aus dem österreichischen Gesetzbuche nur das jüdische Eherecht und einige darin ausdrücklich angeführte Punkte des allgemeinen Ehe-rechtes herübergewonnen, das Uebrige aber fallen lassen, wodurch es natürlich schon dem Umfange nach sehr mangelhaft ausfiel. So z. B. bestimmt §. 45 des österreichischen Gesetz-

buches, daß ein Eheverlöbniß keine rechtlichen Folgen nach sich zieht, weder zur Schließung der Ehe selbst, noch zur Leistung desjenigen, was auf den Fall des Rücktrittes bedungen ist. Dieses Gesetz gilt in Oesterreich gleichmäßig für Christen und Juden. Die Verordnung schweigt davon gänzlich. Auf das allgemeine Eherecht kann man sich aber in Ungarn nicht berufen, da hier die katholischen Verlöbniße anders und die protestantischen wieder anders behandelt werden. Hierüber wäre also eine nähere Bestimmung erforderlich gewesen. In der vorliegenden Verordnung sucht man hierüber, wie über verschiedene andere wesentliche Punkte vergeblich Aufschluß und Belehrung.

Neben diesen negativen Mängeln treten aber in der Verordnung auch positive Mängel hervor. Sie redet §. 2 von Haupt- und besonderen Gemeinden, also von einer Eintheilung, die, wie wir sahen, nur auf Galizien paßt. Sie setzt voraus, daß Bräutigam und Braut bei irgend einer jüdischen Gemeinde incorporirt sein müssen. Nach der Circularvorschrift des interimistischen Chefs der Statthalterei vom 4. Juli 1851 müßte dies allerdings der Fall sein; aber diese Circular-Vorschrift ist ja, wie wir zeigten, von den Behörden, selbst von denen des Provisoriums, als außer Kraft gesetzt betrachtet worden! Die Verordnung geräth mit sich selbst in Widerspruch, indem sie §. 4 anordnet, daß die Aufgebote bei den gottesdienstlichen Versammlungen geschehen müssen, nachdem sie §. 2 auch von Aufgeboten spricht, die nicht in gottesdienstlichen Versammlungen vorgenommen werden. Die §. 14 ausgesprochene Ungiltigkeitserklärung muß auch auf den Fall eines mangelnden Aufgebotes ausgedehnt werden, da die von Graßl für den bezüglichen Paragraph des österreichischen Gesetzbuches versuchte Interpretation auf die vorliegende Verordnung, die kein allgemeines Eherecht voranschickt, unmöglich angewendet werden kann. Hier ist also die Uebersetzung strenger, als das Original! Dadurch kommt aber §. 14 mit §. 11 in Widerspruch; denn ist die Eheschließung durch jede Abweichung von den gegebenen Vorschriften ungiltig, so muß die Convalidation durch eine förmliche Trauung geschehen. Denn der §. 11

angeordnete Consens hat für die jüdische Ehe nicht die Bedeutung; welche er für die christliche Ehe hat, wiewohl der Consens des Brautpaares auch zur Schließung einer jüdischen Ehe unerlässlich ist. In den Schlusparagraphen fehlt eine Bestimmung über die Religion der Kinder, die aus der Ehe hervorgehen, nachdem einer der jüdischen Ehegenossen zu einer christlichen Kirche übergetreten ist. Es werden demnach in der Folge rückichtlich dieser Kinder diejenigen Gesetze zur Anwendung kommen, welche in Ungarn in Betreff der aus Mischehen hervorgegangenen Kinder bestehen.

Schließlich ist noch zu erwähnen, daß der k. ungarische Statthaltereirath vor einigen Monaten in Betreff der jüdischen Ehe mehreren Rabbinen zwei Fragen zur Beantwortung vorlegte. Hätten die betreffenden Rabbinen ahnen können, daß es sich um die Einführung des österreichisch-jüdischen Eherechtes handle, so hätten sie natürlich nicht unterlassen, gegen diese Maßregel gegründete Vorstellungen zu machen.

19. BEMERKUNGEN ÜBER DEN POLITISCHEN EHECONSENS¹⁾.

Das allgemeine österreichische bürgerliche Gesetzbuch enthält vierzehn Paragraphen über die Ehen der Judenschaft oder die Judenehen (§ 123—136). Mit der Einführung dieses Gesetzbuches in Ungarn, dessen früheren Nebenländern und in Siebenbürgen traten auch die Bestimmungen dieser Paragraphen in's Leben. Die Aufregung, welche diese Neuerung in den jüdischen Gemeinden hervorbrachte, ist kaum zu beschreiben. So bedeutungsvolle, in die Familienverhältnisse tief eingreifende Gesetze hatte die Legislatur in den erwähnten Ländern rückichtlich der Juden noch niemals gebracht, wiewohl letztere seit acht-hundert Jahren Gegenstand der Gesetzgebung gewesen waren.

Befonders peinlich war die Wirkung des § 124. Derselbe lautet: »Zur Schließung einer giltigen Ehe müssen die Verlobten die Bewilligung von dem Kreisamte bewirken, in dessen

¹⁾ Ben Chananja II (1859) 437—442.

Bezirke sich die Hauptgemeinde befindet, welcher ein und der andere Theil einverleibt ist.« Die Verlegenheit der Eltern verlobter Paare war umso schmerzlicher, als ihnen nicht einmal bekannt war, auf welchem Wege sie sich um die geforderte und unerlässliche Bewilligung zu bewerben hätten. Der erste Artikel des k. k. Patentes vom 29. Nov. 1852 lautet nämlich: »Vom 1. Mai 1853 angefangen hat in den Königreichen Ungarn, Kroatien und Slavonien, in der Wojwodschafft Serbien und in dem temeser Banate das mit dem Patente vom 1. Juli 1811 in anderen Ländern der österr. Monarchie kundgemachte, allgem. bürgerl. Gesetzbuch, sammt den darauf sich beziehenden, in dem beigefügten Anhange enthaltenen nachträglichen Verordnungen in Wirksamkeit zu treten, wodurch zugleich alle in diesen Kronländern bisher bestandenen, auf die Gegenstände des allgemeinen bürgerlichen Rechtes sich beziehenden Gesetze, Statuten und Gewohnheiten aufgehoben und außer Kraft gesetzt werden.« Im 4. Artikel wird festgesetzt: »Die Vorschriften des zweiten Hauptstückes des allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches finden ferner ihre volle Anwendung auf die jüdischen Glaubensgenossen.« Am 1. Mai 1853 fahen sich die Eheconsens-Bewerber vergebens nach einer Instruction um. Dieselbe erschien indes im Juni mit nachstehenden Wortlaute:

»Das k. k. Ministerium des Innern hat laut Erlaß vom 18. v. M. (Mai), Z. 6792/127, um rücksichtlich der Anwendung des § 124 des allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches keinem Zweifel Raum zu geben, zu bestimmen befunden, daß die im § 124 des allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches als Erforderniß zur Schließung einer gültigen Judenehe vorgeschriebene Bewilligung bei der Comitats-Behörde zu erwirken ist, in deren Bereiche sich die Gemeinde befindet, welcher der Bräutigam angehört. Ist die bezügliche Gemeinde unmittelbar einer Statthalterei-Abtheilung untergeordnet, so ist die Bewilligung bei dieser einzuholen.«

»Bezüglich des hierbei zu beobachtenden Verfahrens werden bis zur Regelung der diesfälligen Verhältnisse folgende provisorische Bestimmungen als Richtschnur vorgezeichnet:

1. Der politische Eheconsens ist nur dann zu ertheilen:

- a) wenn die Ehewerber den Besitz eines, den Unterhalt einer Familie sichernden Vermögens oder eines solchen erlaubten Nahrungszweiges nachweisen;
- b) wenn der Bräutigam das 24. und die Braut das 18. Lebensjahr zurückgelegt haben, und
- c) wenn sich die Brautleute über ihr gutes, sittliches Betragen mit einem Zeugnisse des Rabbiners und des Vorstehers der Ortsgemeinde ausweisen.«

Da sich jedoch diese Bestimmungen als provisorisch ankündigen, dürfte es angezeigt sein, dieselben auf Grund sechsjähriger Erfahrung näher zu betrachten und zu beleuchten. Der gegenwärtige Augenblick scheint uns dies sogar dringend zu fordern.

Indem nämlich die »Wiener Zeitung« vom 22. August 1. J. die Verbesserungen bespricht, welche das mit dankbarer Freude aufgenommene kaiserliche Manifest in Aussicht stellte, bezeichnet sie die Regelung »der Stellung der Israeliten in zeitgemäßer Weise« als die dritte der »zunächst erforderlichen Maßregeln.« Was nun die politische Seite dieser Regelung betrifft, so haben wir, der Tendenz dieser Blätter gemäß, gänzlich davon zu abstrahiren. Aber die Ehe ist ein heiliges, religiöses Institut. Die eheliche Lebensgemeinschaft wurde von Gott selbst gegründet: »Und es sprach der Ewige, Gott: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, ich will ihm eine ihm entsprechende Hilfe machen¹⁾.« Der Eintritt in das eheliche Leben ist dem Juden im eigentlichsten Sinne des Wortes religiöse Pflicht²⁾. »Der Ehelose« sagen die alten Lehrer, »lebt ohne Freude, ohne Glück, ohne Segen, ohne Schutz, ohne Frieden; er verdient nicht einmal den Namen Mensch, denn es steht geschrieben: »Mann und Weib schuf er sie, . . . und nannte ihren Namen Mensch³⁾.« Das Familienleben mit den in dessen

¹⁾ 1 M. 2, 18.

²⁾ Jebam. 6, 6. Beth Hillel's Bestimmung ist mit dem Gesetze Plato's (XI. 930 c) identisch, wo es ebenfalls heißt: dem Gesetze soll durch Zeugung eines Sohnes und einer Tochter genügt werden.

³⁾ Siehe oben Seite 29.

Bereich gehörenden Religionsübungen und Gebräuchen hat sich von jeher als heiliges Palladium des Judenthums bewährt. Als religiöses Institut wird die jüdische Ehe auch in dem allgemeinen österreichischen bürgerlichen Gesetzbuche angesehen, indem dasselbe festsetzt, daß die Trauung nur von einem Rabbiner oder Religionsweiser vollzogen werden dürfe (§. 117). Es wird mithin vollkommen gerechtfertigt erscheinen, daß die jüdische Theologie die nähere Prüfung des politischen Ehe-
 440 confensus nach seinem Wesen und seinen Wirkungen als ihre Aufgabe betrachtet.

Zunächst wird derselbe als ein neues Ausnahmsgesetz bezeichnet werden müssen. Denn, während in den anderen Theilen der Monarchie auch christliche Ehewerber eines Eheconfensus bedürfen, und der Unterschied zwischen Christen und Juden nur darin liegt, daß jene den Consens bei der Ortsbehörde, diese beim Kreisamte zu erwirken haben, ist in Ungarn, den ehemaligen Nebenländern und in Siebenbürgen der Unterschied ein principieller. Christliche Ehewerber bedürfen hier nämlich eines Confensus ganz und gar nicht. Die Behörden üben auf die Schließung ehelicher Bündnisse nicht den geringsten Einfluß aus. Das Ausnahmsgesetz ist aber zugleich neu. Denn die josephinische Vorschrift, daß nur des Schreibens kundige jüdische Ehewerber zur Ehe zugelassen werden sollen, kam mit allen darauf bezüglichen späteren Verordnungen nur in wenigen k. Freistädten zur Ausführung, indem an einem Orte vor der Trauung das Schulzeugniß des Bräutigams vorgezeigt werden mußte, an einem andern der Stadtmagistrat oder der Stadthauptmann die Ehebewilligung erteilte. In den privilegierten Städten, in Marktflecken und Dörfern, sowie in denjenigen k. Freistädten, in denen sich Juden infolge des 29. Gesetzartikels vom Jahre 1840 niederließen, war von dem Erfordernisse einer Ehebewilligung nicht die geringste Spur vorhanden¹⁾. Da nun der Augenblick »die Stellung der Israeliten in zeitgemäßer Weise zu regeln«, nicht mehr fern ist, so dürfte nach unserem Dafürhalten daran zu erinnern sein, daß eine zeit-

¹⁾ Siehe oben S. 289.

gemäße Gesetzgebung und ein Ausnahmsgesetz für Judenehen kaum vereinbare Begriffe sind.

Im Laufe des sechsjährigen Bestandes der politischen Ehebewilligung hat die Erwirkung derselben einige nicht unbedeutende Erschwerungen erfahren:

1. Außer den in dem angeführten Ministerial-Erlasse namhaft gemachten Belegen hat der Eheswerber ein Zeugniß des Rabbiners beizubringen, daß der beabachtigten Eheschließung kein wie immer Namen habendes Ehehinderniß entgegenstehe.

2. In manchen Verwaltungsgebieten muß der vom Rabbi- 441
ner ausgestellte Geburtschein auch von der Hebamme bestätigt werden. In Fällen, wo die Hebamme nicht mehr am Leben ist, wird der Todtenchein derselben verlangt!

3. Auch Ledigkeits- und Religionszeugnisse der Brautwerber werden in manchen Verwaltungsgebieten gefordert.

4. Wiewohl der mehrerwähnte Ministerial-Erlaß ausdrücklich bestimmt, daß der Eheconsens bei der Comitats-Behörde des Bräutigams zu erwirken ist, so kommen doch Fälle vor, wo die Vornahme der Trauung nur unter der Voraussetzung gestattet wird, daß die Braut ebenfalls einen Consens von ihrer Behörde erwirkt hat.

Der Zeitverlust und der Kostenaufwand, die kaum zu zählenden Verlegenheiten und Störungen, welche diese Maßregeln in vielen Familien hervorrufen, sind trotz ihrer Empfindlichkeit doch nur ein Geringes im Verhältnisse zu anderen Calamitäten, deren Ursprung einzig und allein auf den politischen Eheconsens zurückgeführt werden muß.

Der Unbemittelte, sei er Diurnist, Arbeiter, Gehilfe (Gefelle), Tagelöhner, Träger oder Wasserführer, erhält den politischen Eheconsens nicht. Der Nachweis, daß seine Braut als Wäscherin, Näherin, Stickerin, Putzmacherin zur arbeitenden Klasse gehöre, und mithin den Unterhalt der Familie sichern helfe, wird nicht berücksichtigt. Einzelne sind nun allerdings in der Lage, vor den sich ihnen entgegenthürmenden Schwierigkeiten nicht zurückbeben zu müssen. Andere nehmen, wie uns aus Bukarest berichtet wird, zur Auswanderung in die Donaufürstenthümer ihre Zuflucht. Am traurigsten ist die Lage derer,

die auf Erlangung des politischen Eheconsenses verzichten, ohne dem ehelichen Leben entsagen zu wollen. Die von ihnen ohne Beobachtung der vorgeschriebenen Formalitäten geschlossenen Ehen sind nach jüdischem Eherechte gültig. Sie betrachten sich daher als legitime Ehegenossen. Um so bitterer ist es für die Väter, bei Gelegenheit der Beschneidung ihrer Knaben und der Namengebung ihrer Töchter sich von allen Ehrenfunctionen in der Synagoge ausgeschlossen zu sehen; um so bitterer ist es für die Väter und Mütter, ihre Kinder in der Geburtsmatrikel als unehelich verzeichnet zu wissen! Solchergestalt wird dem
 442 armen Arbeiter, der die Noth des Lebens ohnehin schwer genug empfindet, selbst die Freude an seinen Kindern vergällt!

Welche Folgen muß die Anwesenheit solcher Kinder in der Schule haben? — Der Vater heißt Kohn, die Mutter Levi. Das Kind ist im Schulkataloge unter dem Familiennamen der Mutter eingeschrieben. Die Anomalie weckt die Aufmerksamkeit der Kinder, die in der Nachbarschaft wohnen. Sie forschen mit ihrem Alter eigenen Neugierde nach der Urfache der fremdartigen Erscheinung. Endlich gelingt es ihnen, Jemandem die Auskunft zu entlocken, ihr fraglicher Mitschüler oder ihre fragliche Schulfreundin sei ein uneheliches Kind! Ehelich — unehelich! In dieser Unterscheidung ist ein schwer zu vertilgendes Gift in das kindliche Herz gestreut und ein ewiger Zankapfel in die Schule geworfen!

Die Zahl der unehelichen Geburten ist in den Tabellen, die der hohen Regierung alljährlich unterbreitet werden, genau angemerkt und gelangt in der Folge zur öffentlichen Kenntniß. Ein aufmerksamer Statistiker zieht daraus den Schluß, die Sittlichkeit sei bei den Juden in sichtbarer Abnahme begriffen. Und doch liegt es auf der Hand, daß die Zunahme unehelicher Geburten nicht in der sinkenden Moralität, sondern in dem politischen Eheconsense und der bei dessen Ertheilung herrschenden Strenge ihren Grund hat!

20. EHESCHLIESZUNG UND DISPENSERTHEILUNG¹⁾.

Den ungarischen Rabbinen ist dieser Tage folgendes ⁵²⁵ behördliche Document zugewendet worden.

»Infolge einer gnädigen Verordnung der k. ungarischen Hofkanzlei vom 21. Mai l. J., Z. 4094, hat der wohlöbliche k. ung. Statthaltereirath mittelst Intimates vom 7. Juli l. J. Z. 42980 in Betreff der Ertheilung der Dispensation von den unter jüdischen Ehegenossen vorkommenden Verwandtschaftshindernissen und in Anbetracht des Umstandes, daß sich die bürgerliche Stellung der Juden in letzterer Zeit wesentlich veränderte, angeordnet, daß ein Vorschlag gemacht werde, durch wen die jüdischen Heiraths-Dispensationen, welche zur Zeit des erloschenen Systems, als das allgemeine österreichische bürgerliche Gesetzbuch in Geltung war, behördlich ertheilt wurden, in Zukunft ertheilt werden sollen. Aus diesem Grunde wünscht man, die Oberrabbinen des Landes zu vernehmen.

Ew. Ehrwürden werden daher ersucht, zum Behufe der höhern Orts zu gefehenden Unterbreitung über nachstehende Fragen sobald als möglich Bericht zu erstatten.

1. Auf Grundlage welcher Gesetze werden gegenwärtig die jüdischen Ehen geschlossen?

2. Von welchen Erfordernissen und äußeren Formen der Eheschließung darf die Dispensation stattfinden; und durch wen und in welchen Fällen darf sie ertheilt werden?

Bei Beantwortung dieser Fragen ist die Zeit vor der Herrschaft des allgemeinen österreichischen bürgerlichen Gesetzbuches, die Zeit während derselben und die nach derselben zu berücksichtigen.«

AUSKUNFT DES SZEGEDINER OBERRABBINATES.

1. Die jüdischen Ehen werden in Ungarn auf Grundlage des jüdischen Eherechtes geschlossen.

¹⁾ Ben Chananja VI (1863) 525—527.

526

2. Dispensationen von gewissen Erfordernissen und äußeren Formen bei der Eheschließung finden bei den Juden gar nicht statt; sie können daher durch Niemanden ertheilt werden. In diesem Sinne habe ich bereits unterm 17. Juli 1857, Z. 242, eine Anfrage beantwortet, welche von der Statthalterei-Abtheilung zu Ofen (10. Mai 1857. Z. 17,115) und von dem csongráder Vorstande (16. Juli 1857. Zahl 5844) an mich gerichtet wurde.

Trotzdem ist es zur Zeit der Geltung des allgemeinen österreichischen bürgerlichen Gesetzbuches vorgekommen, daß für zu schließende und bereits geschlossene jüdische Ehen Dispensationen ertheilt wurden. Es hat damit folgende Bewandtniß.

Das allgemeine österreichische bürgerliche Gesetzbuch sagt §. 125: »Nach aufgelöster Ehe ist der Mann nicht befugt, . . . seines Weibes Schwester . . . zu ehelichen.« Nach dem jüdischen Eherechte gilt dieses Verbot jedoch nur in dem Falle, wo die Ehe durch Scheidung aufgelöst wurde, und die geschiedene Gattin noch am Leben ist. Die Ehelichung der überlebenden Schwester ist nach dem jüdischen Eherechte nicht verboten¹⁾. Die Fassung des Verbotes im allgemeinen österreichischen bürgerlichen Gesetzbuche ist entweder aus ungenügender Sachkenntniß oder aus der Absicht hervorgegangen, die Egehindernisse der Schwägerschaft bei den Juden zu vermehren. Da es nun zur Zeit der Geltung des mehrgenannten Gesetzbuches zu wiederholten Malen vorkam, daß ein jüdischer Witwer seine Schwägerin ehelichen wollte, oder gar geehelicht hatte, und dies zur Kenntniß der Behörden gelangte; so wurden die Betreffenden angewiesen, eine Dispensation nachzufuchen. Die Nachsuchung der Dispensation floß aber nicht aus Gewissensscrupeln, oder um dem Religionsgesetze Genüge zu leisten, sondern lediglich, um der Collision mit dem bürgerlichen Gesetzbuche auszuweichen. Da aber dieses Gesetzbuch in Ungarn außer Kraft gesetzt ist, so kann der Fall einer Dispensionsbedürftigkeit nicht eintreten. Für die zweite Frage ist somit gar

527

kein Rechtsboden vorhanden.

¹⁾ Siehe oben S. 39 und 302.

Uebrigens find die ungarischen Rabbinen in den Jahren 1833—1835 infolge eines Hofcanzleibefehles vom 18. Juli 1833, Z. 8862/1002, über die Ehehindernisse der Verwandtschaft und Schwägerschaft vernommen worden. Aus den bezüglichen Akten muß sich ebenfalls ergeben, daß die Dispensation oder die Suspension des Gesetzes für einzelne Fälle dem jüdischen Eherechte gänzlich fremd ist.

Szegedin, 27. Juli 1863.

Leopold Löw,
Oberrabbiner.

21. KETHUBA UND SCH'TAR CHALICA ALS BESTEUERUNGS-OBJECTE¹⁾.

I.

Protokoll, aufgenommen durch den k. k. Finanz-Bezirks-Commissär Ferdinand Karay in Gegenwart des Magistrats-rathes der kön. Freistadt Szegedin Johann Farkas mit dem Oberrabbiner der israelitischen Cultusgemeinde in Szegedin Leopold Löw.

VERANLASSUNG

ist der Auftrag des hohen Präsidiums der k. k. Finanz-Landesdirections-Abtheilung in Ofen vom 17. August l. J., Z. 1888-pr., über die ungestempelt ausgefertigten Trau- und Vermehrungsbriefe, dann der Chalica der Israeliten bei dem Rabbinat, und nöthigenfalls bei den Rabbinats-Affectoren eine Revision vorzunehmen.

FRAGEN DER BEHÖRDEN:

1. Bei den Israeliten ist es seit uralten Zeiten ein talmudisch-rabbinisches Gesetz, daß bei jeder Vermählung von Seite des Bräutigams seiner Braut (als künftigen Gattin) ein gewisser Betrag mittelst eines in der Talmudsprache ausgefertigten und von ihm in Gegenwart zweier Zeugen gefertigten Vertrages als Morgengabe für den Fall verschrieben wird, falls der Tod des Gatten, oder eine Ehescheidung erfolgen würde.

¹⁾ Ben Chananja VI (1863) 837—839.

Dieser Vertrag heißt in der hebräischen Sprache Keßuba, das ist Traubrief, und es muß dieser einer jeden Ehegattin ohne Unterschied, ob selbe eine Mitgift brachte oder nicht, wenn selbe eine Jungfrau war, auf 200 fl. und wenn sie eine Witwe war, auf 100 fl. gefertigt werden und heißt auch in diesem Sinne Kethuba Deoraiso, das heißt gesetzlicher Traubrief.

838 2. Bei Vermählung eines wohlhabenden Brautpaares ist es jedoch häufig der Fall, daß nebst des oberwähnten gesetzlichen Traubriefes dem gegenseitigen Uebereinkommen zufolge entweder vor oder nach der Trauung noch ein zweiter ausgefertigter Vermehrungs-Traubrief vom Bräutigam gefertigt wird. Dieser heißt in der hebräischen Sprache Tosafaß Keßuba, das heißt Vermehrungs- oder Zulag-Traubrief. Es wird dann nicht eher eine Ehescheidung bewilligt, bis der Ehemann seinen Vertragsverpflichtungen nachgekommen ist.

3. Ein Chalica-Brief, d. h. Schuhausziehungsbrief wird von dem Bruder des Bräutigams ausgefertigt, welcher die Chalica zu geben verpflichtet ist, falls seine Schwägerin eine kinderlose Witwe bleiben sollte, damit sie als Witwe dann wieder eine Ehe eingehen könne.

Alle diese drei Trau- und Vermehrungsbrieфе werden außer dem gewöhnlichen mit dem klaffenmäßigen Stempel versehenen, in der Landessprache verfaßten Eheverträge in der hebräischen Sprache ausgefertigt und von denselben bei Ehescheidungen und Todesfällen Gebrauch gemacht, daher dieselben als förmliche Verträge mit dem gesetzmäßigen Stempel zu versehen sind.

Um sich die Ueberzeugung zu verschaffen, ob der gesetzlichen Stempelpflicht Genüge geleistet wurde, wären sämtliche diese Verträge einzusehen.

Da Sie behaupten, daß keiner dieser Verträge bei dem Rabbinate aufbewahrt werde, werden Sie aufgefordert, gewissenhaft unter Eidespflicht anzugeben, wo denn diese Verträge sich befinden, und auf welche Art die Einsicht derselben am zweckmäßigsten und leichtesten bewirkt werden könnte?

ANTWORT:

Ich glaube, mich vorläufig jeder Auskunft enthalten zu müssen, weil ich, auf meine Quellenkunde gestützt, die Ueberzeugung habe, daß es handgreifliche Mißverständnisse sind, auf deren Grund die in Rede stehenden Schriftstücke der Stempelpflicht unterzogen werden sollen. Ich werde mir in einigen Tagen erlauben, diese meine Ueberzeugung in einer ausführlichen Eingabe wissenschaftlich zu motiviren. Die löbliche Finanz-Direction wird, wie ich hoffe, wohl keinen Anstand nehmen, meine Bemerkungen an die k. k. Finanz-Landes-Direction zur Beförderung an das k. k. Finanzministerium gelangen zu lassen. Dieses wird meine Bemerkungen ohne Zweifel von unparteiischen Fachmännern prüfen lassen, und infolge dessen ganz gewiß zu der klaren Einsicht gelangen, daß ein besonderer Vermehrungs-Traubrief, von welchem im 2. Punkte die Rede ist, heutzutage mindestens in Ungarn überhaupt gar nicht existirt, und daß die Kethuba und der Sch'tar Chalica, welche allerdings ausgefertigt werden, ihrem Wesen und ihren Wirkungen nach so beschaffen sind, daß sie im Sinne des »Provisorischen Gesetzes über die Gebühren von Rechtsge-
schäften, Urkunden, Schriften und Amtshandlungen« vom 2. August 1850 unmöglich der Stempelpflicht unterzogen werden können.

Szegedin, 10. November 1863.

II 1)

2. EINGABE AN DIE K. K. FINANZ-BEZIRKS-DIRECTION IN SZEGEDIN.

Löbliche Finanzdirection!

861

Indem ich mir gestatte, vorliegende Eingabe im Sinne meiner Äußerung vom 10. November l. J. Wohlderselben zu unterbreiten, muß ich um Entschuldigung bitten, daß meine Bemerkungen so weitläufig ausfielen, und daß selbst gelehrte, nur Fachmännern ganz verständliche Citate, Andeutungen und

1) Ben Chananja VI (1863) 861—869.

Erörterungen nicht vermieden wurden. Der Wortlaut der der Stempelgebühr zu unterziehenden Schriftstücke, insonderheit der Wortlaut der Kethuba, spricht scheinbar gegen meine zu Protokoll gegebene Äußerung, nach welcher das bezügliche Gesetz keinen Anhaltspunkt für die Besteuerung jener Schriftstücke bietet. Ich schicke daher eine sinn- und wortgetreue Uebersetzung der Kethuba voraus, dieselbe mit erläuternden Anmerkungen begleitend, welche unwidersprechlich darthun, daß dieser Ehevertrag nach Inhalt und Form im altjüdischen Eherechte wurzelt: einem Rechte, welches in Bezug auf die Güterverhältnisse der Ehegatten in der ganzen österreichischen Monarchie abolirt ist. Die darauffolgenden Corollarien werden in's klarste Licht stellen, daß die Kethuba keiner Steuer und Gebühr unterzogen werden kann. Kürzer werde ich mich in Ansehung des Chalica-Reverses fassen können.

1.

WORTLAUT DER KETHUBA.

Am vierten Tage der Woche¹⁾, am dritten Tage des Monats N., im Jahre 5600 und nach der Schöpfung der Welt vermöge der Zählung, welche wir hierorts in der Stadt N. zählen, [bezeugen wir], daß²⁾ Herr N., Sohn des Herrn N.³⁾, zu dieser Jungfrau⁴⁾ N., Tochter des Herrn N., gesagt hat: »Sei mir zum Weibe nach dem Gesetze Moses und Israels. Und ich will für dich arbeiten⁵⁾, dich in Ehren halten, ernähren und versorgen⁶⁾, nach der Sitte jüdischer Männer, die für ihre Weiber arbeiten, dieselben in Ehren halten, er-
⁸⁶² nähren und versorgen in Redlichkeit. Auch gebe ich dir die Morgengabe⁷⁾ deiner Jungfräulichkeit, zweihundert Silber Sus⁸⁾, welche dir nach der Thora gebührt⁹⁾, wie nicht minder deine Kost, deine Kleidung und was sonst zu deiner Erhaltung erforderlich ist; und ich komme zu dir nach dem Brauche der ganzen Welt.« Und die Herrin N., diese Jungfrau¹⁰⁾, gab ihre Einwilligung, und wurde ihm zum Weibe. Das Heirathsgut¹¹⁾ aber, das sie ihm aus dem Hause des Vaters¹²⁾ brachte, sowohl an Silber, Gold und Putzgegenständen, als auch an Kleidungs-

stücken, Hausgeräthen und Bettzeug, beträgt¹³⁾ hundert Sekukim reines Silber¹⁴⁾. Und Herr N., der Bräutigam hat eingewilligt, ihr noch hundert Sekukim reines Silber von seinem Vermögen hinzuzuthun¹⁵⁾. Und also sprach Herr N., der Bräutigam: »Ich übernehme für mich und meine Erben nach mir die Gewährleistung für diese Kethuba, dieses Heirathsgut und diese Zulage¹⁶⁾, so daß dieselben mit dem Besten, Vorzüglichsten meines Besitzthumes¹⁷⁾, das ich unter dem ganzen Himmel habe, das ich erwarb und erwerben werde, es sei unbeweglich oder beweglich, bezahlt werden sollen. All dies Besitzthum soll gewährleisten und verbürgen, daß damit, ja selbst mit dem Mantel, den ich auf den Achseln trage¹⁸⁾, diese Kethuba, dieses Heirathsgut und diese Zulage von dem heutigen Tage an bis in Ewigkeit bezahlt werden soll.« Und die Gewährleistung dieser Kethuba, dieses Heirathsgutes und dieser Zulage hat Herr N., der Bräutigam, übernommen nach der Strenge aller Kethuboth- und Zulagsurkunden, die bei den Töchtern Israels gebräuchlich sind, und nach der Anordnung unser Schriftgelehrten gesegneten Andenkens, abgefaßt wurden, nicht wie eine Scheinzulage, und nicht wie ein bloßes Urkundenformular. Auch haben wir in Bezug auf alles oben Gesagte und Erklärte von dem Herrn N., Sohn des Herrn N., dem Bräutigam, für die Herrin N., Tochter des Herrn N., dieser Jungfrau¹⁹⁾, vermittelt eines Kleidungsstückes (oder Geräthes) Besitz genommen²⁰⁾, welches zur Besitznahme geeignet ist²¹⁾. Alles ist fest und bekräftigt. N. N. Zeuge. N. N. Zeuge²²⁾.

ANMERKUNGEN.

86F

1) In allen hebräischen Urkunden pflegt vor dem Monatstage der Wochentag angegeben zu werden. Die Namen der Wochentage kennt das jüdische Alterthum nicht.

2) Das Bindewort »Ech« = »wie, daß« scheint ganz überflüssig. Hal. Gedol. und Main in Get und Kethuba (Siehe Gittin 85 b. RGA Geonim Harkavy S. 129, in anderen Urkunden i. d. selb. S. 81. 90. Schaare Cedek 55a Nr. 12 und sonst oft. Rascher, Seder ha-Get) RGA J. Minz 34 d. Schilte Gibborim zum Formulare des Get. R. Simon b. Cemach Duran nimmt hier eine Ellipse an, und supplirt: »wir wissen«.

RGa. III. 301). Um das Bindewort nicht unübersetzt zu lassen, fügte ich nach Binj. Seeb Nr. 50 in Parenthese die Worte »bezeugen wir« hinzu. Für den Inhalt der Urkunde ist dies gleichgültig. Bemerkenswerth ist dagegen, daß es die Zeugen sind, welche die Urkunde ausstellen. Gleiches geschieht bei allen hebräischen Urkunden. S. unten Anm. 22.

3) Zur Zeit, als die hebräischen Urkunden entstanden sind, führten die Juden keine Familiennamen. Jeder nannte sich nach seinem Vater; daher auch die Urkunden immer nur von N. Sohn des N. sprechen. Diese Gepflogenheit erhielt sich im Mittelalter auch bei den spanischen und italienischen Juden, unter denen Familiennamen einheimisch waren. Sie erhält sich ebenso in unserer Zeit, wiewohl die Familiennamen bei den Juden allenthalben gebräuchlich sind. Uebrigens fühlte man schon im Alterthume, welche Unzukömmlichkeiten der Mangel an Familiennamen mit sich führt (B. Bathra 10, 7).

4) Respective: Witwe, Geschiedene, von der Leviratsehe Befreite. In dem maimonidischen Formulare (H. Jibbum wa-Chalica 4, 32. 33) kommt letztere Kategorie nicht vor; dagegen wird die Gefangengewesene (Keth. 2, 5) besonders namhaft gemacht. S. auch Beth Sam. 66, 25

5) Nach Toß. Kethub. 63 a. Mendelsohn unrichtig: »so will ich dich bedienen (Ritualgesetze der Juden, Werke VI. 110).«

6) S. Kethub. 68b. Raschi Gittin 12b. Schlwg. Parnaßa, und die von Landau angeführten Parallelstellen. Das von Raschi gebrauchte französische Wort ist nach Landau: convoyer, bewirthen, mit Allem sorgfältig versehen. Vrgl. B. Joß. zum Tur Eben ha-Ezer 114 Ende, und Tur u. Sch. Ar. Chofchen Mischpat 60, 3. und 227. Maim. H. Ischut 20, 1. Mendelsohn unrichtig: »speisen und ernähren.«

7) Mohar ein Ausdruck, der schon in der Bibel vorkommt. Die gewöhnliche Uebersetzung »Kaufpreis« ist unrichtig, da das Wort bei wirklichen Gegenständen des Kaufs und Verkaufs niemals vorkommt. Saalfchütz glaubt, daß Mohar die Morgengabe bezeichne (Archäol. d. Hebr. II. 194.) Es war mithin schon im biblischen Alterthume Sitte, daß der Bräutigam der Braut ein Ehrengeschenk machte. Dieses Geschenk wurde der Braut nicht verschrieben, sondern von derselben effectiv übernommen. Dieser Gebrauch hat sich auch später unter verschiedenen Formen erhalten, ohne daß jedoch das Brautgeschenk als wesentliches Erforderniß der Eheschließung betrachtet worden wäre. Mehr Gewicht wurde darauf gelegt, daß der Gatte eine gewisse Summe deponire, welche die Gattin als Witwe oder im Falle einer Ehescheidung erhob. Durch diese Maßregel sollte die Gattin gegen etwaige Willkür des Gatten geschützt werden. Ein weiterer Fortschritt in dieser Richtung war die Kethuba-Institution, nach welcher der Gatte seiner künftigen Gattin eine gewisse Summe verschreiben, und für diese Summe sein ganzes Vermögen verpfänden mußte. Kethuba heißt soviel als Verschreibung. Siehe oben 278.

8) Es ist unstreitig, daß der Sus mit dem Denar gleichen Werth

hat. Aber das Alterthum kennt Denare von verschiedenem Werthe. Welchen Denar hat nun die Kethuba im Sinne? Eine schwer zu löfende Frage! Ohne mich auf eine weitläufige numismatisch-historische Erörterung einzulassen, constatire ich hier nur folgende, für den Gegenstand der vorliegenden Eingabe sehr berücksichtigenswerthe Thatfachen.

A. Die Valuta, nach welcher die Morgengabe in der Kethuba berechnet ist, war schon für die rabbinischen Autoritäten des Mittelalters Gegenstand der Meinungsdivergenz. Diese Divergenz fließt aus der Verschiedenheit der Meinungen über den Ursprung der Kethuba, und ist so bedeutend, daß der Denarius der Kethuba nach der einen Schule nur $12\frac{1}{2}$ Procent oder den achten Theil des Werthes beträgt, welcher demselben von der anderen Schule zugesprochen wird. (Maim. H. Ischut 10, 8. Afcheri Kethub. 1, 19.)

B. Der Sus oder Denar blieb in der Regel in der Kethuba unverändert stehen; er war aber, nachdem die römischen Münzen außer Umlauf gekommen waren, keine Real- sondern eine Idealmünze, deren Werth — abgesehen von der bereits erwähnten principiellen Divergenz — in den verschiedenen Ländern auf verschiedene Weise berechnet wurde. Es kommen daher in den bezüglichen Quellen die Münzen aller Herren und Länder vor. Auch aus anderen Gründen blieb sich die Summe nicht in allen Ländern gleich; ja selbst in einem und demselben Lande kam in den verschiedenen Gegenden ein verschiedener Ufus vor. In Köln wurden einer Jungfrau 200, in Mainz 600 Sus verschrieben. Die mainzer Juden wurden überhaupt für nobler gehalten, als ihre kölnischen Glaubensbrüder (Maharil 84 a). Nichtsdestoweniger berechnete R. Jakob Levi, Rabbiner zu Mainz im Anfange des 15. Jahrhunderts, daß die Morgengabe der Jungfrau zehn, die der Witwe fünf Gulden betrage. (Eb.-ha-Efer 66, 6). Nach R. Moses Sofer wird die Morgengabe der Jungfrau auf 66 Gulden Conv. Münze berechnet (Chatham Sofer, Jore Deah I. 289.) Nach den Resultaten der wissenschaftlichen Metrologie ist der Betrag geringer. Ist nämlich die Morgengabe einer Jungfrau wirklich auf 50 Schekel festzusetzen, so wäre der Betrag nach Böckh und Bertheau, die den Schekel auf ungefähr 21 preuß. Groschen berechnen, ungefähr 35 preuß. Thlr. oder 52 fl. 50 kr. ö. W. Nach den Ergebnissen der metrologischen Forschung betrug aber der profane Schekel die Hälfte des Heiligen. Die Beträge von 26 fl. 25 kr. und 13 fl. $12\frac{1}{2}$ kr. können mithin ebenfalls Vertheidiger finden. Die Beträge von 200 und 100 Gulden, von denen die Präfidialverordnung spricht, sind dagegen jedenfalls unrichtig.

C. Alle hierauf bezüglichen Berechnungen und Discussionen haben natürlich nur dort Bedeutung, wo die Rabbinatsgerichte bestehen und mit executiver Gewalt bekleidet sind, wie dies in der Türkei der Fall ist.

9) Manche Schriftgelehrte der talmudischen und nachtalmudischen Zeit haben den Betrag der Morgengabe für eine Bestimmung des mo-

fälschen Gefetzes gehalten (2 M. 22, 16. 5 M. 22, 29.) Diese Anschauung wird aber von den meisten Autoritäten verworfen. Viele wollen daher das Wort: כְּדִמְיוֹתָא (nach der Thora) weggelassen wissen (S. bef. Schitta Mekub. zu Kethub. 10 a. אִם כָּתֹב רָחוּץ לִיכִי כְדִמְיוֹתָא אִפְשָׁר לוֹמַר דְּלִיהּ לֹא כְתִיבָא כָּלָל וְאִכְסֹר לְהַשְׁתַּחֲוֶה

¹⁰⁾ S. oben Anm. 4.

¹¹⁾ Nach der talmudischen Bezeichnung Nedunja, welche auf ein biblisches Wort (Ez. 16, 33) zurückgeführt wird. Die Bestimmungen hierüber f. Maim H. Iſhut 16, 1 Eben ha-Efer 66, 11.

¹²⁾ Wenn der Vater nicht am Leben ist, schreibt man: כְּבִי נָשָׂא Mendelssohn übersetzt diese Worte: »aus dem Haufe der Familie.« Die Quelle dieses Wortes ist Toß. Sabb. 23 b כְּבִי und im Sinne dieser Quelle müßte es heißen: »aus dem Haufe des verstorbenen Vaters.« in Wahrheit bedeutet aber Nafcha weder Familie, noch Vater, sondern Schwiegervater, wie der gelehrte Jefajas Berlin in seinen Additamenten zum Aruch (s. v.) unwiderleglich bewiesen hat.

¹³⁾ »Beträgt!« — Es versteht sich von selbst, daß das Heirathsgut nicht immer von gleichem Geldwerthe ist. Gleichwohl war schon im 15. Jahrhundert in manchen Gegenden die Fictio gebräuchlich, daß Heirathsgut und Morgengabe in allen Ehecontracten als gleichen Betrages angegeben wurden (Tur Eben ha-Efer 66). Dies geschah vermuthlich, weil die Familien ihr die Güter der Ehegatten betreffendes, wirkliches Uebereinkommen nicht in der Kethuba niederlegen wollten, die öffentlich verlesen wurde. Die wirklichen Beträge und Bedinguiffe kamen in die Ehepakten, die man nicht öffentlich verlas.

¹⁴⁾ D. h. hundert Mark reines Silber, worüber Zunz, Zur Geschichte und Litteratur 543 zu vergleichen ist. Hinzuzufügen ist daselbst die Berechnung R. Josua Pollaks, nach welcher der Werth einer Mark auf 48 polnische Groschen angegeben wird. (Derischa Eben ha-Efer 66, 14.) S. besonders Nachal. Schiwa 31 d Nr. 47.

¹⁵⁾ Die Beträge von 200 und 100 Denaren als Morgengabe für Jungfrauen und Witwen sind Minimalbeträge, welche schon in der talmudischen Zeit zuweilen erhöht wurden (Kethub. 5, 1). Es versteht sich von selbst, daß diese Erhöhung von dem Willen des Gatten abhing. Anders verhielt es sich mit der Widerlage, durch welche der Betrag des Heirathsgutes erhöht wurde. Diese Erhöhung betrug in der talmudischen Zeit 50 Procent: wenn die Gattin 1000 Denare in die Ehe brachte, mußte ihr der Gatte 1500 Denare verschreiben (Kethub. 6, 3). Doch herrschte in dieser Rücksicht schon im frühen Mittelalter ein von einander abweichender Ufus (Maim. H. Iſhut 23, 11). In dem vorliegenden Formulare beträgt die Widerlage so viel als das Heirathsgut. Manche sind nun der Meinung, daß diese Widerlage auch eine Erhöhung der Morgengabe involvire. (N. Schiwa 32 c. Nr. 3). Außerdem kam in

früherer Zeit vor, daß die Morgengabe nach der Hochzeit erhöht wurde (S. die Formularien im N. Sch. 42 und 43). Davon spricht die Verordnung der Landes-Finanz-Direction. Aber diese »Vermehrungsbriefe« kommen in Ungarn gar nicht vor.

¹⁶⁾ Damit sind die drei Rechtstitel namhaft gemacht, unter denen der Gatte der Schuldner der Gattin wird. Die Morgengabe, das von ihr zugebrachte Heirathsgut und die Widerlage.

¹⁷⁾ *שם אין נכסי* nach Targ. Pl. 45, 14. Sachlich ist der Passus aus dem talmudischen Pfandrechte zu erklären, welches mit dem römischen Pfandrechte vielfache, hier nicht weiter zu erörternde Vergleichungspunkte bietet. Für die Vollstreckung des Pfandrechtes an liegenden Gründen stellt der Talmud folgende Normen auf: Schadenerfatz — Forderungen, die aus Delicten fließen — wird mit den besten, Schulden werden mit mittelmäßigen, Eheverschreibungen mit den gemeinsten Grundstücken bezahlt (Gittin 5, 1).« Die fragliche Clausel wurde also in den Ehevertrag gesetzt, um den Forderungen der Frau das Beneficium der ersten Kategorie zu sichern (B. Sam. 66. 14. 100, 11.)

¹⁸⁾ Es wird darüber gestritten, ob dies buchstäblich zu nehmen sei. Nachalath Schiwa 34 c. Nr. 62.

¹⁹⁾ S. oben Anm. 4.

²⁰⁾ Nach talmudischem Rechte kann durch bloße gegenseitige Zusage kein rechtsgiltiger Vertrag geschlossen werden (Maim. H. Mechira 1, 1. 2, 8. 7, 8. 9), so lange nicht eine symbolische Handlung hinzukommt. Oben S. 279. Diese besteht darin, daß die eine Partei — bei Käufen der Verkäufer — von der andern ein Kleidungsstück oder Geräth übernimmt, (Maim. daf. 5, 5) was der Talmud schon in der Bibel (Ruth. 4, 7) angedeutet findet (B. Mec. 47 a). Schon im frühesten Mittelalter wurde es jedoch gebräuchlich, daß die Zeugen ein ihnen gehörendes Geräth oder Kleidungsstück benützten, um die symbolische Handlung zu vollziehen (Hagg. Maim. daf.) 2). Hierauf bezieht sich nun das »Besitznehmen«, wovon hier die Rede ist (S. Toß. Gitt. 20 a).

²¹⁾ Die Bestimmungen hierüber s. Maim. H. Mechira 5, 6.

²²⁾ Bräutigam und Braut unterzeichnen den Vertrag nicht. In Deutschland unterzeichnete ihn der Bräutigam in früheren Zeiten (Maharik 84 a. Sabion. S. Nachalath Schiwa 35 c. Nr. 73). Die schriftlichen Verträge stammen aus einer Zeit, wo die Schreibkunst wenig verbreitet war; die Unterschrift der Parteien wurde daher nicht gefordert. Die der Zeugen reichte hin, um einer Urkunde Rechtskraft zu verschaffen, Vgl. L. Löw, Graph. Requ. II 82.

2.

COROLLARIEN.

Aus dieser Uebersetzung und Erläuterung der Kethuba folgt unwiderleglich :

1. Die Kethuba ist nach Inhalt und Form ein nach den Principien des talmudischen Eherechtes abgefaßter Ehevertrag.

2. Dieser Vertrag wird von den Contrahenten nicht unterzeichnet.

3. Der Vertrag wird von den Contrahenten nicht gelesen.

867 4. Der Vertrag wird von den Contrahenten nicht verstanden.

5. Ueber die in dem Vertrage vorkommenden Valuten können die Contrahenten keinen Aufschluß geben.

6. Zur richtigen Bestimmung dieser Valuten ist die Archäologie berufen; den Finanzbehörden fehlt es hierzu an aller und jeder Competenz.

7. Die in dem Vertrage ausgesprochene Verpfändung aller beweglichen und unbeweglichen Güter des Ehegatten ist nach den bestehenden Gesetzen ungiltig.

8. Da der Vertrag in keiner der landesüblichen Sprachen abgefaßt ist, so wird demselben von Seite der Gerichte keine Rechtskraft zugeschrieben.

Nun lautet aber der §. 1 des provisorischen Gesetzes über Gebühren von Rechtsgeschäften, Urkunden, Schriften und Amtshandlungen wie folgt: »Der durch das gegenwärtige provisorische Gesetz angeordneten Abgabe unterliegen: A. Jedes Rechtsgeschäft, durch welches nach den bürgerlichen Gesetzen Rechte begründet, übertragen, befestigt, umgeändert oder aufgehoben werden.« Nach den bürgerlichen Gesetzen wird aber durch die Kethuba ein Recht weder begründet, noch übertragen, noch befestigt, noch umgeändert, noch aufgehoben! Vom Standpunkte der bürgerlichen Gesetze ist die Kethuba nichts als eine bedeutungslose Fiction; und diese Fiction soll mit einer Steuer belegt werden!

Was die Witwe oder Geschiedene zu fordern hat, bestimmen die bürgerlichen Gesetze und die Eheverträge. Letztere werden auch bei den Juden in einer landesüblichen Sprache abgefaßt, und werden auch den vorgeschriebenen Gebühren unterzogen.

Der Delator, welcher die Besteuerung der Kethuba empfahl, zeigte seine Ignoranz nicht nur durch sein Project, den

von ihm so genannten »Vermehrungsbrief«, der nicht einmal existirt, der Stempelpflicht zu unterziehen, sondern auch durch die Naivetät, mit welcher er die Valuta der Kethuba als »Gulden« bezeichnet. Von »Gulden« weiß der Talmud ebenso wenig, als Griechische und römische Autoren davon wissen. Der Ursprung der Benennung »Gulden« fällt in die zweite Hälfte des Mittelalters. Es ist ein abenteuerlicher Einfall,⁸⁶³ »Gulden« in einer Urkunde zu suchen, die ihrem Wesen nach, wie in Betreff der in derselben namhaft gemachten Valuta älter ist, als das altrömische Kaiserthum!

Es ist in der That sehr niedererschlagend, daß die Angeberei eines unwissenden Delators hinreicht, eine »Revision« bei sämmtlichen Rabbinen Ungarns zu erwirken. Es ist für jeden Gebildeten verletzend, daß die Zahlung einer Steuer angeordnet wird, ohne daß das Besteuerungsobject von Sachverständigen geprüft worden wäre. Es gab ja der Wege so viele, sich von Fachmännern über die zu steuernden Aktenstücke Aufklärung zu verschaffen! Ich gebe mich der Hoffnung hin, daß vorliegende Eingabe eine nähere Prüfung des Gegenstandes veranlassen wird. Das Resultat einer solchen Prüfung kann nach meiner Ueberzeugung kein anderes sein, als daß die Kethuba eine Fiction ist, die nicht besteuert werden kann.

3.

DER CHALICA-BRIEF.

Dieser Brief ist keine Fiction; vielmehr hat er die Bestimmung, ein Recht zu begründen: das Recht einer kinderlosen Witwe nämlich, den Vollzug der Chalica von dem Bruder ihres verstorbenen Gatten zu erzwingen, um zu einer zweiten Ehe schreiten zu können. Hier könnte nun allenfalls von einem ein Recht begründenden Rechtsgeschäfte die Rede sein. Gegen die Besteuerung des Chalicabriefes sprechen aber folgende Gründe:

Erstens ist es bei Ausfertigung des in Rede stehenden Briefes noch sehr zweifelhaft, ob man überhaupt jemals einen

Gebrauch davon machen werde. Ja, die Wahrscheinlichkeit spricht dagegen. Denn nach der Erfahrung vereinigen sich die
 869 Umstände, die eine Chalica nöthig machen, so selten, daß unter hundert Chalicabriefen kaum ein einziger als Rechtsmittel benützt wird. Es dürfte demnach als höchst seltsam erscheinen, eine Rechtsurkunde zu besteuern, die nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit niemals ein Recht begründen wird.

Zweitens kennen die bürgerlichen Gesetze das Eehinderniß der mangelnden Chalica nicht. Vom Standpunkte der bürgerlichen Gesetzgebung bedarf die kinderlose Witwe keiner Chalica, um sich zum zweiten Male zu verhehelichen. Da nun das bürgerliche Gesetz von der Chalica abstrahirt, ist nicht leicht einzusehen, warum die Finanzbehörden nicht davon abstrahiren sollten.

Szegedin, 18. November 1863.

III.

UNTERTHÄNIGE BITTE AN HERRN FINANZMINISTER PLENER IN WIEN¹⁾.

Ew. Excellenz! Hätte ich Ihnen eine Angelegenheit zu unterbreiten, die meine Person betrifft, würde ich es natürlich nicht wagen, den Weg der Oeffentlichkeit einzuschlagen. Meine Bitte betrifft aber nicht meine Person, sondern meine sämmtlichen Glaubensgenossen in Ungarn. Aus den Nummern 46 und 47 v. J. des von mir redigirten Wochenblattes für jüdische Theologie, welche ich Eurer Excellenz zuzufenden die Ehre habe, werden Sie zu ersehen belieben, daß von den ungarischen Juden die Stempelgebühr von einer Urkunde gefordert wird, welche niemals ausgefertigt wird, und daher gar nicht existirt; ferner von zwei Urkunden, die zwar existiren, aber nach den bestehenden bürgerlichen und Finanzgesetzen unmöglich der Stempelpflichtigkeit unterzogen werden können. Die szathmärer Finanzdirection hat, wie mir von einem der dortigen jüdischen Gemeindevorsteher berichtet wird, sogar

¹⁾ Ben Chananja VII (1864) 89–90.

schon beschloffen, jede Kethuba im Betrage von 420 fl. ö. W. zu besteuern: ein Betrag, welcher jedenfalls mehr als sechs-mal zu hoch ist, wie jeder Sachkenner bestätigen wird. Auf Grundlage dieser Thatfachen erlaube ich mir nun die ergebenste Bitte, Ew. Excellenz wollen geruhen, jedes weitere Vorgehen in der Erhebung der fraglichen neuen Stempelgebühr sistiren, die dieser Gebühr zu unterwerfenden Urkunden von competenten Sachkennern prüfen, und das Resultat dieser Prüfung der Oeffentlichkeit übergeben zu lassen. Da die geheime Verhandlung des in Rede stehenden Gegenstandes dazu führte, daß die Finanzbehörden selbst von einer nicht existirenden Urkunde die Stempelgebühr fordern; so hat eine solche Art der Verhandlung weder auf das Vertrauen Eurer Excellenz Anspruch, noch auf das Vertrauen der Contribuenten.

Indem ich mir gestatte, diese meine Vorstellung Ihrer Beachtung zu empfehlen, verharre ich in tiefer Ergebenheit.
Szegedin, am 24. Jänner 1864.

22. ZUR GESCHICHTE DES EHESCHIEDUNGSAKTES¹⁾.

So originelle Eigenthümlichkeiten, wie sie der rabbinisch normirte Ehescheidungsakt darbietet, sucht man auf dem weiten Gebiete der rabbinischen Civilgesetzgebung vergeblich. Hier erfahren unzweifelhaft richtige Principien eine Anwendung, die jedem Unbefangenen höchst befremdlich erscheinen muß. Bisher hat man auf diese rechtsgeschichtliche Erscheinung und deren Quellen nicht geachtet; daher konnte man sich über die Frage, ob die Ehescheidung nach rabbinischem Rechte ein gerichtlicher Akt sei und die Anwesenheit eines Collegiums erfordere, nicht leicht einigen²⁾. Die historische Methode zeigt auch hier den einzig richtigen Weg, zu klarer Einsicht zu gelangen.

Der gelehrte Director des breslauer Rabbiner-Seminars, Z. Frankel, widmet in den 1860 erschienenen »Grundlinien

1) Ungedrucktes Bruchstück.

2) Oben Seite 235 ff.

des mosaïsch-talmudischen Eherechtes« vierthalb Blätter der »Auflösung der Ehe durch Scheidung.« Davon kommen die letzten fünf Zeilen auf den eigentlichen Scheidungsakt. Man sollte nun glauben, daß sich dieses äußerliche Verhältniß auch in den Quellen wiederfindet. Dies ist jedoch nicht der Fall. Der mischnische Tractat Gittin bespricht in seinen der Ehescheidung gewidmeten Theilen zumeist den Scheidungsakt und was unmittelbar damit zusammenhängt. Der Principienstreit über die Scheidungsgründe, welchen man an der Spitze des Tractates erwarten sollte, hat merkwürdigerweise gerade erst in der letzten Mischna desselben einen Platz gefunden! Im Wesentlichen ist daselbe Verhältniß in der Toßefta, den beiden Gemaren, den casuistischen Werken und selbst in der Respon-senlitteratur wahrzunehmen. Am leichtesten kann man sich hierüber aus Maimonides belehren.

Da Maimonides, dem Zuge seines philosophisch geschul-ten Geistes folgend, beflissen ist, den halachischen Stoff systematisch zu ordnen, so reiht er nicht nur die in den Quellen zerstreuten Elemente nach einer sachgemäßen Reihenfolge aneinander, sondern er liebt es auch, nach dem Beispiele der älteren und jüngeren Mischna zu Zahlen seine Zuflucht zu nehmen, um der leichtern Uebersichtlichkeit und dem Gedächtnisse zu Hilfe zu kommen.

Im Sinne dieser Methode leitet er seinen Tractat von der Ehescheidung mit nachstehenden Worten ein: »Die Ehescheidung kann nur durch eine schriftliche Urkunde vollzogen werden, welche dem Weibe übergeben wird. Nach der Thora gehören zehn wesentliche Stücke zur Ehescheidung: 1. Der Mann muß die Scheidung aus freiem Willen und zwar 2. vermittelt einer schriftlichen Urkunde vollziehen. 3. Der Inhalt der Urkunde muß darin bestehen, daß der Mann das Weib von sich lostrennt und aus seinem Besitze entläßt, 4. und sie gänzlich unabhängig von sich macht. 5. Die Urkunde muß mit der Intention geschrieben sein, daß die betreffende Frau vermittelt derselben von ihrem Gatten geschieden werde. 6. Der Scheidebrief muß unmittelbar, nachdem er angefertigt wurde, zur Uebergabe geeignet sein (was z. B. nicht der Fall ist,

wenn er auf ein Blatt geschrieben wurde, das erst vom Baume gepflückt werden muß). 7. Der Mann muß den Scheidebrief übergeben, 8. und zwar vor Zeugen, und mit der Intention, die Ehe aufzulösen. 10. Die Uebergabe geschieht durch den Gatten selbst oder durch dessen Bevollmächtigten.« Unter diesen zehn Cardinalpunkten sind also neun, welche unmittelbar den Scheidungsakt betreffen. Höchstens könnte der erste Punkt als eine der Scheidung vorangehende Bedingung angesehen werden.

Der Entwicklungsgang der rabbinischen Ehescheidungs-litteratur muß durch folgende Betrachtung erklärt werden.

Die Ehescheidung wird in der Thora mit folgenden Worten erwähnt: »Wenn Jemand ein Weib nimmt und ehelicht sie, und sie findet nicht Gnade vor seinen Augen, so daß er ihr einen Scheidebrief schreibt, und ihr in die Hand giebt, und sie aus seinem Hause entläßt¹⁾« Der natürliche Sinn dieser Worte berechtigt zu der Anschauung, daß der Scheidebrief nicht nur deshalb gegeben werde, damit die Geschiedene einen schriftlichen Ausweis über die Auflösung ihres ehelichen Bündnisses besitze, um zu einer neuen Ehe schreiten zu können, sondern daß die Ertheilung des Scheidebriefes wesentlich zum Scheidungsakte gehört, so daß die Scheidung nicht, wie dies bei den Mohammedanern geschieht, durch eine bloß mündliche Erklärung vollzogen werden kann. Vielmehr ist nach dem im Deuteronomium bereits vorausgesetzten Ufus die Scheidungs-urkunde selbst in dem Falle erforderlich, wo die Gattin auf den schriftlichen Ausweis verzichtet. Diese Anschauung hat sich nun auch Josephus²⁾ und das talmudische Eherecht angeeignet.

Stand es nun einmal fest, daß die Ehescheidung durch eine schriftliche Urkunde bewerkstelligt wird, so mußte der schon in der talmudischen Zeit herrschende casuistische Geist einen ganzen Complex von Bestimmungen zu Tage fördern, deren Faden nach einem, in seiner Art naturgemäßen Entwicklungsgange in der nachtalmudischen Zeit mit Ikrupulofer Emfig-

1) 5 M. 24, 1.

2) Antt. IV. 8, 23.

keit weiter gesponnen wurde. Einige Beispiele sollen dies anschaulich machen.

Dafs der Scheidebrief die betreffenden Ehegenossen bei deren Namen nannte, lag in der Natur der Sache. R. Gamaliel I., welcher noch vor der Zerstörung des zweiten Tempels lebte und wirkte, sah sich bereits veranlaßt, manchem Uebelstande, der sich hieraus ergab, durch eine Reform in der Fassung der Scheidungsurkunde entgegenzutreten¹⁾. Er mochte aber schwerlich ahnen, dafs seine sachgemäße Reform eine ganze mikrologische Litteratur hervorrufen werde: eine Litteratur, die das einzige Verdienst hat, dafs sie zu culturgeschichtlichen, ja selbst zu apologetischen Zwecken benützt werden konnte, wie die Arbeit von Zunz über die Namen der Juden beweist.

Der Ruhm, die bezügliche Gesetzgebung mit einer neuen, höchst originellen Erfindung bereichert zu haben, gebührt dem R. Perec b. Elija in Corbeil²⁾ in Frankreich, gest. 1300, welcher zu den Epigonen der Toßastisten gehörte, und als maßgebende Autorität verehrt wurde, wie der berühmte R. Josef Kolon schon im 15. Jahrhundert bezeugt³⁾. Bei diesem R. Perec kam nun der Fall vor, dafs ein Mann, der aus therapeutischen Gründen einen neuen Namen erhalten hatte, und nur bei diesem Namen genannt wurde, im Begriffe stand, seinem Weibe einen Scheidebrief zu ertheilen. Frage: welcher Name soll in der Urkunde gebraucht werden? Man sollte glauben, dafs die Wahl des Namens ganz gleichgiltig sei, indem über die Identität der Person nicht der geringste Zweifel obwaltete. R. Perec war anderer Meinung. Er ließ zwei Scheidebriefe anfertigen, deren jeder einen der betreffenden Namen trug. Beide Scheidebriefe wurden simultan übergeben⁴⁾.

Dieses merkwürdige, mittelbar vielleicht von einer Mischna (Gitt. 9, 5) veranlaßte Vorgehen kann nicht befremden, da dessen Urheber, R. Perec, wegen seiner Skrupulosi-

1) Gitt. 4, 2.

2) Siehe oben Seite 237.

3) RGA 52. Zunz Additamenta zum Leipziger Katalog 317.

4) B. Josef zu E. ha-Efer 129.

tät und Ängstlichkeit bekannt war¹⁾. Da aber die toßasiftische Zeit in R. Perec culminirte, so bleibt der Geist, der diesen Gesetzeslehrer leitete, für die ganze Richtung jener Zeit lehrreich und charakteristisch. Zunz spricht gewiß nicht mit Unrecht von den emsigen Studien, dem tiefen Eindringen und den reifen Arbeiten der alten toßasiftischen Zeit²⁾, aber zu den Resultaten, welche diese Zeit zu Tage gefördert hat, gehören auch die zwei Scheidebriefe für einen Scheidungsfall!

Der von R. Perec ausgestreute Samen fiel auf einen fruchtbaren Boden. Bald mußte mancher Träger alter prophetischer Namen, wie Elias und Jesajas, der das Unglück hatte, sich von seiner Ehehälfte zu trennen, diesen unangenehmen Akt wiederholen, d. i. einer und derselben Frau zwei Scheidebriefe geben, von denen einer auf Elijah, beziehungsweise Jeschajah, der andere auf Elijahu beziehungsweise Jeschajahu lauten mußte! Wir sagen: der Gatte mußte den Akt wiederholen, denn die simultane Ueberreichung beider Scheidungsurkunden mußte in der Folge der successiven weichen, weil sich gegen erstere pilpulistische Bedenken erhoben hatten. Ja, R. Abraham ha-Levi, Rabbiner in Ägypten in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, fand jene Bedenken so erheblich, daß er, um dem Scheidungsakte die Rechtskraft zu sichern, und sich über die ernstliche Scheidungsintention des Gatten bei der Uebergabe eines jeden der beiden Scheidebriefe zu beruhigen, dem, den Akt leitenden Rabbiner die Weisung ertheilte, nach Uebergabe des ersten Scheidebriefes zu erklären, er hätte einen Formfehler begangen, so daß ein neuer Scheidebrief ertheilt werden müßte³⁾. Merkwürdigerweise kam R. Ezechiel Landau hundert Jahre später selbständig auf denselben Gedanken, und richtete auch seine Praxis darnach ein⁴⁾.

1) R. Jof. Kolon Nr. 171.: רבנו פרץ היה אחרון וגם היה רגיל להחמיר במאד.
R. Jof. Karo in Bezug auf die Ehescheidungsnormen des R. Perec:
חבורה B. Joß. E. ha-Efer 154.

2) Zur Geschichte und Litteratur, 190.

3) Ginnath Weradim II. 1, 23.

4) Noda Bihuda I. 3, 90.

Dieser scheidebriefliche Dualismus wird noch überboten, wenn eine und dieselbe Scheidungsurkunde, nachdem sie bereits einmal der Empfängerin übergeben wurde, da capo übergeben werden muß! Diese merkwürdige Erfindung stammt aber nicht aus Corbeil, sondern aus Jerusalem. Ihr Urheber ist R. Moses Ibn Chabib, ein Zeitgenosse des oben genannten R. Abraham ha-Levi in Ägypten. Sie kommt zur Anwendung, wenn der Scheidebrief in kalligraphischer Beziehung nicht tadellos erscheint, und ein Bevollmächtigter den abwesenden Gatten vertritt, so daß letzterer nicht im Stande ist, den Schreiber nach Gebühr mit der Vornahme der erforderlichen kalligraphischen Emendation zu betrauen. In diesem Falle übernimmt nämlich die Gattin den Scheidebrief zuvörderst unemendirt und hernach emendirt, um beiden Ansichten, die sich über das einzuschlagende Verfahren geltend machen, Genüge zu leisten. Ein solches da capo wurde 1839 von R. Moses Sofer in Preßburg vorgenommen, weil ihm das letzte Waw in dem Wörtchen וְכִי zu kurz schien¹⁾. In dem hierauf bezüglichen, an das pester Rabbinat gerichteten Schreiben erklärt R. Moses, daß ihm der Gedanke, den Scheidebrief wegen des kurzen Waw nach Pest zu remittiren, nicht ganz fern lag. Die für den Scheidebrief geltenden, speciellen kalligraphischen Vorschriften stammen aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts. Sie sind ein Product des pumbadithanischen Geistes!

Nachdem die Maxime unbestritten feststand, daß in zweifelhaften Fällen bei einem Scheidungsakte zwei Scheidebriefe übergeben werden müssen, kann es nicht mehr auffallen, daß mit der Zahl der Bedenken auch die der Scheidebriefe zunahm. In Saloniki kam es in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts vor, daß eine Frau zum Behufe ihrer rechtsgiltigen Scheidung nicht weniger, als vier Urkunden übernehmen mußte. Die Anordnung dazu ging von dem berühmten R. Chajjim Sabbathaj aus, wie er selbst unbefangen berichtet²⁾.

¹⁾ Chatham Sofer III. 2, 11.

²⁾ RGA 10.

Derfelbe mikrologifche Geift beeinflusste auch den topographifchen und chronologifchen Theil des Scheidebriefes. Um die Identität des Scheidungsortes mit dem in der Urkunde vorkommenden Namen desfelben ficherzuftellen, nahm man im lechzehnten Jahrhundert nur an folchen Orten Scheidungen vor, die an zwei Flüssen lagen, welche beide im Scheidebriefe namhaft gemacht wurden. Ein Fluß genügte nicht, indem man die Beforgniß hegt, daß eine Stadt gleichen Namens an demfelben Flusse liege: eine Beforgniß, die schon der talmudifchen Zeit nicht ganz fremd war¹⁾. Da jedoch diefe Befchränkung mit allerlei Unzukömmlichkeiten verbunden war, und man andererseits das doppelte topographifche Kennzeichen denn doch nicht aufgeben wollte; fo entfloß man fich, die Quellen oder Brunnen, die doch keinem Orte fehlen, als zweites Charakteriftikon gelten zu laffen, und zu dem Namen der betreffenden Stadt die Worte hinzuzufügen: »welche am Flusse N. und an Quellen oder Brunnen liegt.« Es ift nicht zu leugnen, daß diefer unzulängliche Behelf fehr paffend ift, ein vollkommen ungegründetes Bedenken aus dem Wege zu räumen. Nichtsdeftoweniger mußte fich R. Nathan Jerufchalmi in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts noch von R. Ezechiel Landau autorifiren laffen, unter den ebenerwähnten Modalitäten Ehescheidungen vorzunehmen²⁾. Dennoch wurde auch Orten, die an keinem Flusse liegen, das Privilegium ertheilt, Zeugen von Ehescheidungen zu fein.

Das topographifche Element öffnete der Cafuiftik neue Bahnen, die jedoch aus leicht begreiflichen Gründen nicht auf den uralten Sitzen des Judenthums, in Paläftina und Perfien, fondern erft dann betreten wurden, als es fich darum handelte, europäifche Städte- und Flüßennamen mit hebräifchen Buchftaben wiederzugeben. In der erften Hälfte des Mittelalters fcheint man fich diefer Aufgabe ohne befondere Skrupel entledigt zu haben. Mit der zunehmenden Mikrologie nehmen auch hier die Bedenklichkeiten in fo hohem Maße zu, daß an

¹⁾ Gitt. 27 a.

²⁾ Noda Bihuda I. 3, 86.

manchem Orte keine Ehescheidung vorgenommen werden konnte, weil die hebräische Transcription des Ortsnamens, die häufig mit phonischen, nicht selten aber auch mit dialektischen und selbst nationalen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, ein ungelöstes Problem blieb! Daß Stadt oder Fluß mit zwei Namen, die sie in zwei verschiedenen Sprachen haben, benannt werden, zum Beispiel Preßburg und Pozsony, kommt nicht selten vor. Darauf gestützt wollten die Gegner Zipfers¹⁾ einem in Stuhlweißenburg übergebenen Scheidebriefe die Giltigkeit absprechen. Stuhlweißenburg führt nämlich die Namen: Alba und Székes-Fehérvár! Endlich stellte sich heraus, daß Zipfer mit aller Vorsicht zu Werke gegangen war. Unzweifelhafte Präcedenzfälle reichten hin, sein Vorgehen gegen jeden Einwurf sicherzustellen. Denn ist einmal ein Schreib-Usus festgesetzt, so muß derselbe auch in der Folge beibehalten werden, um die Giltigkeit der früheren Scheidebriefe keiner üblen Nachrede auszusetzen.

Die auf die Topographie der Scheidebriefe bezügliche Litteratur ist bisher zu historischen Zwecken nicht benützt worden, wiewohl sie über die Wohnsitze der Juden in den letzten Jahrhunderten viel Licht verbreitet: andererseits führt sie auch auf manche höchst eigenthümliche Entdeckungen. So wird man von dem berühmten R. Efraim Salomon Margulies in Brody belehrt, daß der Nil und das rothe Meer identisch sind, und daß die Donau ihren Namen von »Donna« hat, weil sie die Herrin der Flüsse ist. Bei anhaltender Beschäftigung mit dieser Litteratur wird man am Ende nicht mehr von dem Rathe mancher Autoritäten überrascht, nach welchem im Monate Ijjar kein Scheidebrief gegeben werden soll, indem es zweifelhaft ist, ob der Name dieses Monats mit einem Jod oder mit zweien geschrieben werden soll!

Eine unwissenschaftliche und willkürliche Apologetik wird sich vielleicht bemühen, die angeführten Kundgebungen einer weit getriebenen Silbentecherei als ein auf die Erschwerung von Ehescheidungen abzielendes Streben darzustellen. Der

¹⁾ Siehe oben Seite 235 Anm. 3.

Quellenkundige weiß, daß diese Schutzrede jedes realen Grundes entbehrt. Die angesehenen jüdischen Gemeinden zu Speier, Worms und Mainz, denen überhaupt mehrere, das Familienleben betreffende, zeitgemäße Reformen ihren Ursprung verdanken, haben auch den Versuch gemacht, die Ehescheidung zu erschweren, indem ohne Bewilligung der beiden Schwestergemeinden in keiner dieser Gemeinden eine Ehescheidung vorgenommen werden durfte. Das Ehepaar, das geschieden werden sollte, mußte zur Erlangung des Consensus der auswärtigen Gemeinden auf seine eigenen Kosten Boten dahin absenden, und den Gemeindevorstehern eine Gebühr für die Unterschrift entrichten¹⁾. Dieses Beispiel fand aber anderswo keine Nachahmung und es scheint, daß im 16. Jahrhundert selbst in der Rheingegend der Consensus außer Brauch gekommen ist. Uebrigens ist Beides, Consensus und Gebührentrichtung, wohl nur als exotische Pflanze zu betrachten.

Die wahre Quelle der angeführten und der mit denselben verwandten Bestimmungen ist keine andere, als eben der Geist der Mikrologie. Die Betrachtung seiner Emanationen in Ansehung des Ehescheidungsaktes sind aber besonders lehrreich, weil dieses Terrain es selbst der willkürlichsten Romantik unmöglich macht, symbolische oder allegorische Kunststücke auszuführen, oder das jüdische Gefühl vorzuschützen. Hier ist also ein Terrain, wo die verschiedenen Richtungen, wennauch nicht praktisch, so doch theoretisch auseinander gehen. Während die Einen in den doppelten und mehrfachen Scheidebriefen, durch welche ein und derselbe Scheidungsakt vollzogen wird; in der Vorsicht, welche den wahren Grund des beobachteten Vorgehens der Partei, die den Akt vollzieht, verschweigen läßt, um gerade dadurch die volle Giltigkeit des Aktes zu sichern; in der Ängstlichkeit, die Miene macht, einen Scheidebrief von Preßburg nach Pest zurückzusenden, weil ihr ein Waw zu kurz scheint, die höchste legislatorische Weisheit bewundern, theilen die Anderen nicht nur diese Bewunderung nicht, sondern sie beklagen aufrichtig die Kleingeisterei, in

¹⁾ Maharil 87 b Sabioneta.

welche sonst so verständige, scharfsinnige, geistreiche Männer gerathen sind, weil ihre ganze, an sich Achtung gebietende geistige Thätigkeit in einen engen Kreis gebannt war. So nützten sich edle Kräfte ab, die unter günstigeren Verhältnissen ganz andere geistige Erzeugnisse zu Tage gefördert hätten.

»Aber waren sie denn die einzigen Mikrologen, welche die Religions- und Litteraturgeschichte kennt? Hat nicht derselbe Geist auch bei anderen Völkern und religiösen Körperschaften gewaltet und geherrscht?»

Ohne Zweifel. Die Aufgabe der heutigen jüdischen Theologie besteht aber nicht darin, die Mikrologie der christlichen Scholastiker in ein klares Licht zu stellen; darin sind ihr Andere zuvorgekommen. Wohl aber ist es ihre Aufgabe, dies auf ihrem eigenen Gebiete zu thun, um die Kleingeisterei in ihrem eigenen Hause zu überwinden.

Die moralische Zeugen- und Eidesfähigkeit.¹⁾

1866.

I.

Die Thora schweigt gänzlich über die Qualification eines Individuums, welches zur Zeugenaussage oder Eidesablegung zugelassen werden soll²⁾. Die Warnung 2 M. 23, 1 kann ihrem natürlichen Sinne nach nur folgendermaßen aufgefaßt werden: »Du sollst dem Böfewichte nicht Beistand leisten, daß du ein ungerechter Zeuge seiest!« So verstehen die Warnung die alten Uebersetzungen, wenn sie auch in manchen Nuancen auseinandergehen. Nach Onkelos ist der Böfewicht die Partei, die sich eines falschen Zeugen bedienen will. Er übersetzt daher: »Du sollst dem Schuldigen nicht Beistand leisten, daß du ihm ein falscher Zeuge seiest.« Jonathan hält den Böfewicht des Textes für einen falschen Zeugen, der zur Ausführung seines Verbrechens einen Genossen sucht. Seine Uebersetzung lautet: »Du sollst dem Böfewicht nicht Beistand leisten, der ein falscher Zeuge sein wird.« Die Septuaginta hält sich genau an den Text, nur daß sie וְאַתָּה und וְאַתָּה mit einem und demselben

1) Ben Chananja IX (1866) Forschungen des wissenschaftlich-talmudischen Vereins 17—25.

2) Litteratur der Frage: Frankel, der gerichtliche Beweis §. 43—56 Anm. S. 268—280. — Fassel, zur Eidesfrage. Ben Chan. V. 135. 149. Längsfelder, zur Eidesfrage. Ben Chan. V. 173. 196. 208 — J. Tonelis Handl, die Zulässigkeit zur Zeugenaussage und zur Eidesablegung nach mos.-rabh. Rechte. Wien, 1866. Der deutsche Theil des Schriftchens ist bloß ein Auszug aus dem hebräischen Theile Eduth le-Jisrael.

Worte über/etzt: adikos. Die Erklärung Onkelos' hat auch in der Mechilta einen Platz gefunden. Die Mechilta führt aber auch die Meinung R. Nathan's an, nach welcher der Text mit den Worten: אל תשם רשע עד אל תשם חסם עד umschrieben, und daraus geschlossen wird, daß Gewaltthäter und Räuber die Zeugenfähigkeit verlieren¹⁾. In dieser, an sich höchst eigenthümlichen Auslegung wird חסם für ein Concretum genommen, während es unbestreitbar ein Abstractum ist. Möglich, daß R. Nathan ¹⁹ chômêß gelesen und sich die Stelle, die Worte: אל תשם ירך לרשם supplierend, folgendermaßen zurechtgelegt hat: »Du sollst deine Hand nicht dazu bieten, daß ein Gewaltthäter ein Zeuge sei²⁾.« Die mittelalterlichen jüdischen Exegeten schließen sich den Targumim an.

Auf die Halacha des mischnischen Zeitalters übte die Auslegung R. Nathan's ebenfalls keinen Einfluß aus. Die Mischna nennt vier Kategorien, die wegen ihres schändlichen Gewerbes mit einer Art von Infamie belegt sind, wodurch sie die Zeugen- und Eidesfähigkeit verlieren: die Würfelspieler, die auf Zinsen leihen, die Taubenabrichter, (oder die auf den Flug der Tauben Wetten eingehen) und die mit den Bodenerzeugnissen des Erlaßjahres Handel treiben³⁾. Daß die Uebertreter von Ceremonialgesetzen dieser Infamie verfallen, lehrt die Mischna nicht, wiewohl es in der mischnischen Zeit eine zahlreiche Volksklasse gab, עם הארץ welcher verschiedene, zu jener Zeit noch in Kraft bestehende Satzungen nichtsweniger als heilig waren⁴⁾. Erst eine Barajtha spricht dieser Volksklasse die Zeugen- aber nicht die Eidesfähigkeit ab⁵⁾.

Der Kreis der Infamie wurde aber schon in der mischnischen Zeit erweitert, so daß auch die Hirten, ferner die sich einer Gewaltthat schuldig machten, die Steuereinnehmer, die Zöllner und alle, die sich in Bezug auf das Mein und Dein

¹⁾ Mechilta Mischnatim 20, 98b Friedmann. TSchebuoth V. 451²³.

²⁾ Vgl. Sifre II 189: אין חסם אלא גולן.

³⁾ Rosch haschanah 1, 8. Sanh. 3, 3 TSanh. V. 423 (Eduj. 2, 7. T. Eduj. I. 456₅).

⁴⁾ Siehe oben Seite 172.

⁵⁾ Peßach. 49 b.

keines guten Leumunds erfreuten, mit hineingezogen wurden¹⁾. Die Beobachtung des Ceremonialgesetzes gehörte noch immer nicht zu den Erfordernissen der Unbefcholtenheit. Sie mußte aber zu einem solchen Erfordernisse werden, nachdem sie in weiteren Kreisen Wurzel geschlagen hatte, und auch bei der Masse einheimisch geworden war, was in den persischen Gemeinden umso leichter geschehen konnte, als manche Satzungen, die dem gemeinen Manne lästig sein mußten, außerhalb Palästina's gar keine Anwendung fanden. Wir erinnern nur an die Levitendeputate und das Erlaßjahr! In Persien, wo überdies R. Nathan's mehrerwähnte Gesetzesauslegung beliebt geworden war, wurde denn auch der Kreis der Infamie neuerdings erweitert, und zwar zum Theil auf eine sehr über-²⁰ raschende Weise. Wer aus Geiz (לחצות), um nämlich seine Auslagen zu vermindern, verbotene Speisen genießt, wurde einstimmig für infam erklärt; wer es aus principieller Opposition (לרדיקיות) that, wurde nur von Abaje, dem Schulhaupte in Pumbaditha, unter dem Widerspruche Raba's, in den Kreis der Infamen gewiesen und als Böfewicht (רשע) gebrandmarkt²⁾. Die Entscheidung Abaje's wird in der babylonischen Gemara und von den Casuisten, mit Ausnahme eines Einzigen, sanctionirt. Um mit den Kategorien der Mischna nicht in Collision zu gerathen, nahm man zu der Annahme seine Zuflucht, die Mischna rede nur von rabbinisch Ausgeschlossenen, ohne in Abrede zu stellen, daß derjenige, der sich die Uebertretung eines Ceremonialgesetzes zu Schulden kommen läßt, worauf die Geißelstrafe gesetzt ist, schon nach den Grundsätzen der Thora der Infamie verfallen sei.

Nach einem allgemeinen Kanon hätte die Anschauung Abaje's der Raba's weichen müssen³⁾. Man ging aber hier, wie noch in anderen fünf Fällen, von dem Kanon ab. Solchergehalt siegte der Rigorismus Pumbaditha's, dessen Einwohner eben nicht im Rufe großer Ehrenhaftigkeit standen, und wo sich die

1) T. Sanh. V. 423²⁵ j. Rosch ha-Schana 1, 8 f. 57^c Bahl. daf. 25 b.

2) Sanh. 27 a.

3) Oben S. 60.

Schulen solchen Spitzfindigkeiten hingaben, daß sie, wie man ihnen nachsagte, »einen Elefanten durch ein Nadelöhr durchgehen ließen!«

Die Bestimmungen der rabbinischen Compendien, die aus dem pumbadithanischen Principe hervorgingen, sind bei Frankel zusammengestellt. Der gelehrte Verfasser unterläßt aber nicht, zu erwähnen, daß die Mischna das »ausschließliche Religionsprincip« nicht kenne; auch findet er die Ansicht Raba's »sehr bemerkenswerth.« Doch entging es ihm, daß ein Casuist des dreizehnten Jahrhunderts, R. Eliezer b. Joël ha-Levi, dieser Ansicht beitrug, was von Handl hervorgehoben wird. Zur »ausschließlichen Geltung« ist also das »religiöse Princip« nicht gelangt.

Der von Fassel gemachte Versuch, den Standpunkt Pumbaditha's mit dem der Gegenwart in Einklang zu bringen, wird von Längsfelder, wie wir glauben, mit zureichenden Gründen widerlegt. Zutreffend ist auch die Distinction Längsfelder's, nach²¹ welcher die Glaubwürdigkeit der Zeugen in Civil- und Strafsachen heutzutage nicht vom Talmud, sondern vom Staatsgesetze normirt wird.

Herrn Handl waren die einschlägigen Arbeiten seiner Vorgänger unbekannt. Seine Abhandlung giebt Zeugniß von seiner milden, aufgeklärten Gefinnung und von seiner umfassenden Belesenheit auf dem Gebiete der talmudischen Litteratur. Manche seiner Argumente erinnern jedoch gar zu sehr an die Kunststücke von Pumbaditha. So bemüht er sich S. 7 darzuthun, daß die Infamie wegen Uebertretung eines Ceremonialgesetzes nur durch die darauf folgende Geißelstrafe eintrete und daher in Gegenden oder in Zeiten, wo letztere keine Anwendung findet, nicht Platz greifen könne. In Wahrheit wird aber gerade nach der Execution der Geißelstrafe die Zeugenfähigkeit des Delinquenten rehabilitirt¹⁾.

¹⁾ Mak. 3, 15 und Maim. Comm. das. Dagegen: H. Eduth 12, 3. 4. H. Sanh. 17, 7.: כל מי שחטא ולקח חזור לשחרותו. Den Widerspruch zwischen dem Mischnah-Commentar und dem Mischna Thora sucht R. Levi ibn Chabib auszugleichen. Auf die angeführte Stelle in H. Eduth sich berufend sagt er: הרי כתב בפירושו שבמלקות לבר או בחשובה לבר חזור לשחרותו RGA 280 ff. Vened.

Einzelne Verfehen wollen wir dem Herrn Verfasser nicht zu hoch anrechnen. So ist המנין ganz gewiss keine Pluralform (S. 9), und es ist entschieden ein Irrthum, daß die Semicha (Ordination) schon unter den Tannaiten erloschen sei. (S. 7.) Solche Uebereilungen sind umso auffallender, als der Verfasser z. B. durch die Bemerkung, daß Maimonides nur auf tannaitische Ausprüche den Ausdruck אמרי השמיעה¹⁾ anwendet (S. 3), die Gründlichkeit seines Quellenstudiums hinlänglich beurkundet. Dagegen hat er sich mit dem Vorschlage, jeder Eidesleistung eines Juden eine Aufforderung zur Buße vorangehen zu lassen, sehr vergriffen. Die Eidesverwarnungen der Rabbinen werden sich in gebildeten Ländern nicht lange mehr behaupten, und selbst wo sie bestehen, wäre es doch höchst sonderbar, wenn jeder Jude, der einen Eid zu leisten hat, seinem Rabbiner vor dem Gerichte versprechen müßte, Buße zu thun, »weil dies die Form der jüdischen Gerichtshandlung überhaupt ist (S. 9).« !! Man staunt billig, wie ein so klarer Kopf, wie Herr Handl, zu solchen abgesehmackten Rathschlägen seine Zuflucht nehmen kann, um dem alten Pumbaditha gerecht zu werden. Wenn er sich überzeugen will, daß sich sein Raisonnement mit ²² den pumbadithanischen Tendenzen nicht verträgt, so erwäge er, daß eine Autorität, wie R. David ibn Abi Simra selbst den unbescholtensten Karäern die Zeugenfähigkeit abspricht²⁾. Die Gerechtigkeit gegen die Gegenwart darf uns nicht zu dem ungeschichtlichen Beginnen verleiten, die Vergangenheit von der Gegenwart tyrannifiren zu lassen. In manchen Fällen kehrt ja, wie in der vorliegenden Frage geschieht, die Gegenwart nur zur früheren, älteren Vergangenheit zurück!

Zum Schlusse noch eine Bemerkung in Betreff der Frauen, denen der Talmud bekanntlich die Zeugenfähigkeit abspricht³⁾. Frankel bemüht sich, in anderen Gesetzgebungen Analogien dafür nachzuweisen, und beruft sich in dieser Beziehung auf Plato und das kanonische Recht (S. 255). Die Karäer schließen

1) Siehe oben Band I. 314.

2) RGA. II. 797.

3) Sifre II. 190. TSchebuoth II. 447₂₆ Schebuoth 30 a. jer. 4, 1.

aber die Frauen nicht vom Zeugnisse aus. Gegen die Rabbaniten polemisirend, sagt Jehuda Hedeffi: כִּי יֵשׁ נָשִׁים בְּרִקְקָה וּבְנֵיהֶם (1). Zunz sagte allerdings 1859, daß die Bestimmungen des karäischen Gesetzbuches »den Charakter einer gemachten Opposition tragen²⁾«. In seinem neuesten Werke sagt er, daß »Ananier und Karäer gegen Gesetz und Geschichte, gegen Sitte und Leben mit Worterklärungen anstürmten³⁾«. Es fragt sich aber, ob denn immer und in allen Fällen das Recht auf der Seite ihrer Gegner war. In der uns vorliegenden Frage sprechen Vernunft und Cultur für sie. Wenn nun ein, von »Gesetz und Geschichte, von Sitte und Leben« abstrahirendes, fleißiges Bibelstudium die Karäer vor Zurücksetzung der Frauen bewahrte; so findet der Forscher hierin ein gewiß nicht zu verachtendes Zeugniß für die Ergebnisse der neuern Schriftauslegung, nach denen die spätere Zurücksetzung der Frauen in den heiligen Religionsurkunden Israel's keinen Anhaltspunkt hat. Für den wahren Freund des göttlichen Wortes kann es nur erfreulich sein, wahrzunehmen, daß diejenigen jüdischen Schriftgelehrten, welche das Gotteswort unmittelbar auf sich einwirken ließen, Plato und das kanonische Recht übertreffend, zu diesem Resultate gelangten.

II⁴⁾.

1871.

Der verehrte Herr Antragsteller setzt voraus, daß ein Rabbiner in unserer Zeit es sich nicht leicht herausnimmt,

1) Eschkol 361. Siehe noch Ar. b. Elijjah, Gan Eden 194 a. הכנה לחיות העדים יראו השם וככל מקום שהיה הרמז העדות כשה

2) Oben Seite 76.

3) Litteraturgesch. d. syn. Poesie 25.

4) Vgl. Verhandlungen der zweiten isr. Synode zu Augsburg vom 11. bis 17. Juli 1871. Berlin 1873. S. 64 f. 69 f. Aub hatte — das S. 62 — den Antrag gestellt: Niemand kann wegen Nichtbeobachtung eines Ritualgesetzes bei der Trauung oder Ehescheidung als Zeuge beanstandet werden. Dazu stellte Vogelfstein folgende motivirte Tagesordnung: In der Erwägung, daß kein rationellen Grundfätzen folgender Rabbiner einen Zeugen wegen Nichtbeobachtung eines Ritualgesetzes beanstandeten

Jemanden, der ein Ritualgesetz mißachtet, für einen unfähigen Zeugen zu erklären. Damit übereinstimmend sagt ein verehrtes Commissionsmitglied, daß der vorliegende Antrag kaum von praktischer Bedeutung sei, und ein anderes Mitglied versichert, daß es heutzutage Niemandem einfällt, die Qualification eines Trauzeugen von rituellem Standpunkte zu prüfen. Diese Äußerungen beweisen, daß die sehr gelehrten Herren Collegen von dem factischen Stande der Frage nicht genau unterrichtet sind. Ich muß mir daher zuvörderst eine Berichtigung gestatten.

Im Jahre 1865 weigerte sich ein Rabbiner in Wien aus rituellen Motiven, einen Zeugen zur Trauung zuzulassen, und es mußte unmittelbar vor der Trauung ein anderer, rituell unbefehlter Zeuge an dessen Stelle treten. Der zurückgewiesene Zeuge war ein allgemein geachteter Mann. Das Vorgehen des Rabbiners erregte daher nicht geringes Aufsehen und rief bei Vielen Entrüstung und Indignation hervor. Ein gelehrter und orthodoxer Talmudist in Wien, Isak Tonelis Handl, widmete der zum Tagesgespräche gewordenen Frage eine kleine Flugschrift, welche eine hebräische Abhandlung und ein deutsches Vorwort enthält. Der Verfasser versichert, bewiesen zu haben, »daß selbst nach dem mosaisch-rabbinischen Civilrechte des Schulchan-Aruch auch jene Glaubensgenossen, welche nicht nach unseren rituellen Satzungen leben, in unserer Zeit und in unserem Staate deshalb noch nicht für unzulässig zur Zeugenaussage, wie auch zur Eidesleistung erklärt werden können.«

Die Flugschrift erschien in Wien 1866 im Selbstverlage des Verfassers.

In Martonos, einem Dorfe im Comitate Bács in Ungarn, kam vor Kurzem, am 30. Mai l. J., der höchst sonderbare Fall vor, daß ein und daselbe Brautpaar an einem und demselben Tage von einem und demselben Rabbiner zweimal getraut wurde. Der Rabbiner erfuhr nämlich nach der ersten Trauung,

wird, geht die Synode zur Tagesordnung über. Auf diesen Antrag bezieht sich die hier aus dem Manuscripte des Verfassers, nicht aus den Synodalverhandlungen abgedruckte Auseinandersetzung.

dafs es einer der Trauzeugen, ein im besten Rufe stehender Holzhändler, mit der Sabbathruhe nicht immer genau nehme. Was war nun zu thun? — Die Braut mußte dem Bräutigam den Trauring zurückgeben, so dafs derselbe wieder Eigenthum des Bräutigams wurde. Hierauf ging die Trauung in Gegenwart zweier, rituell unbescholtener Zeugen nochmals vor sich. Der Rabbiner war loyal genug, für das Trauungs-da-capo keine Stolgebühr zu verlangen. Sie ersehen hieraus, m. H., dafs die vorliegende Frage nichtsweniger als unpraktisch ist.

Die Geschichte der Frage ist aber damit keineswegs erschöpft.

Sie kennen, m. H., den Grundsatz des rabbinischen Rechtes: Wer wegen einer begangenen Sünde nicht zur Zeugenaussage zugelassen wird, wird auch zur gerichtlichen Eidesleistung nicht zugelassen¹⁾.

Darauf gestützt hat der Rabbiner in Belgrad einen jüdischen Geschäftsmann, der am Sabbath den Laden nicht schloß, von der ihm gerichtlich auferlegten Eidesleistung zurückgewiesen²⁾.

Dies geschah im Jahre 1862. Die Angelegenheit wurde in den jüdischen Journalen vielfältig besprochen, und Fassel gab ein Gutachten ab, in welchem er von rabbinischem Standpunkte folgende These vertheidigt: »Ein Uebertreter von Ceremonialgesetzen, wenn er sich die Uebertretung nicht zum Gegenstande des Geldgewinnes gemacht hat, kann anstandslos zur Zeugenschaft und zur Eidesablegung zugelassen werden³⁾.« Seine Beweisführung wurde aber von Längsfelder bekämpft⁴⁾. Dies ist in Kürze die Geschichte der Frage, woraus jedenfalls hervorgeht, dafs einzelne jüdische Theologen schon im vergangenen Jahrzehent versuchten, aus der auf die Zeugenaussage und Eidesleistung bezüglichen, in manchen Gegenden wirklich einheimisch gewordenen, stillschweigenden Connivenz ein Gesetz zu machen.

Den Antrag selbst betreffend, erlaube ich mir meine unmaßgebliche Meinung dahin auszusprechen, dafs die ehrwürdige

1) Maim. H. Toen we-Nit'an 2, 2.

2) Ben Chananja V. (1862) 64.

3) Ben Chananja daf. 135. 149.

4) Ben Chananja daf. 173. 196. 208.

Synode denselben in Uebereinstimmung mit dem talmudischen und rabbinischen Gesetze annehmen kann, und daß sie ihn im Interesse der Ehre des Judenthums annehmen soll.

Ich erinnere Sie zuvörderst an den Umstand, daß das palästinensische talmudische Recht die vorliegende Kategorie der Ausschließung gar nicht kennt. Vor den Gerichtshöfen im h. Lande gab es nur zwei Ausschließungskategorien: gewisse Verwandtschaftsgrade und gewisse Gewerbe, welche als infamierend angesehen wurden.

Die rechtsgelehrten Mitglieder dieser ehrwürdigen Versammlung denken in diesem Augenblicke ohne Zweifel an die infamia des römischen Rechtes; denn auch das römische Recht kennt infamierende Gewerbe. Manche Romanisten behaupten sogar, daß die Infamen nach dem römischen Rechte unfähig waren, als Zeugen aufzutreten, was jedoch von Anderen in Abrede gestellt wird¹⁾. Das palästinensisch-talmudische Recht spricht sich hierüber klar und unzweideutig aus, indem es diejenigen Gewerbe namhaft macht, deren Uebung infamirt, und von der Zeugenfähigkeit ausschließt²⁾. Die Ausschließung aus rituellen Motiven kann mithin nicht so tief im Boden des Judenthums wurzeln, wie behauptet wird, da sie ja auf dem klassischen Boden des Judenthums, in Palästina, ganz unbekannt blieb.

Andererseits ist es aber unleugbar, daß sich diese Ausschließung in den babylonischen Schulen seit dem vierten Jahrhundert Bahn gebrochen hat. Nach der herrschenden Anschauung der dem jüdisch-babylonischen Rechte folgenden Casuistik sind die Uebertreter ritueller Vorschriften Böfewichter, die keinen Glauben verdienen. Mit dieser Anschauung, die ich aber durchaus nicht zu vertreten geneigt bin, scheint der vorliegende Antrag allerdings zu collidiren; aber diese Collision ist nur eine scheinbare. Denn selbst im Sinne der Casuistik muß der, durch ein Vergehen motivirten, Ausschließung von der Zeugenfähigkeit ein gerichtliches Zeugenverhör

1) Savigny, System des heutigen römischen Rechtes II. 221. 222.

2) Siehe oben Seite 326 ff.

und durch ihr Wirken auf den Gebieten der Wissenschaft und Kunst, der Industrie und Gewerbethätigkeit, des staatlichen und socialen Lebens in allen Culturländern ehrenvolle Anerkennung verschaffen. Nehmen Sie den Antrag an, m. H., damit die Diffamirung eines großen Theils der jüdischen Intelligenz der Geschichte anheimfalle.

Fürchten Sie nicht den Widerspruch der Orthodoxie. Die Orthodoxie wird sich hoffentlich hüten, die Pfeile der Diffamation loszulassen, weil sie ja beforgen muß, viele zu verletzen, die sie zu ihren Protectoren, zu ihren Anwälten, ja zu ihren Vorkämpfern zählt.

Alles dies bestimmt mich, für den Antrag zu stimmen.

Dina de-Malekhutha Dina.¹⁾

Ein Beitrag zur jüdischen Rechtsgeschichte²⁾

1862.

Die wichtigste und bedeutendste Reform, welche von der ³⁶ europäischen Judenheit vollzogen wurde, ist die von jedem Hintergedanken freie, aufrichtige und vollständige Anerkennung der bezüglichlichen Landesgesetze, und die damit verbundene gänzliche Desavouirung des jüdischen Civilrechtes. Der Umschwung, welcher in dieser Rücksicht im Laufe von zwei Menschenaltern stattgefunden hat, ist ebenso durchgreifend als überraschend. Nicht nur das äußere Verhalten, die Behandlung von Rechtsverhältnissen, die Schließung von Verträgen, die Ausfertigung von Documenten, auch die Rechtsanschauung, das Rechtsgefühl hat solchen Umschwung erfahren. Mit dem talmudischen und dem daraus entwickelten rabbinischen Civilrechte wurden auch die der Thora eigenthümlichen civilrechtlichen Bestimmungen in das Gebiet der bloß geschichtlichen und archäologischen Erkenntniß verwiesen, so daß es zum Beispiel heutzutage selbst dem skrupulösesten Orthodoxen nicht in den Sinn kömmt, seinen erstgeborenen Sohn nach 5 M. 21, 17 mit

1) Ben Chananja V. (1862) 36—40.

2) Die wichtigeren hieher gehörenden Abhandlungen sind: Holdheim, der Zeugeneid der Israeliten in Criminalfällen. Jost, Annalen I. 39 31. 32. Geiger, Gutachten über denselben Gegenstand. Orient, II, Nr. 47. Holdheim, Autonomie der Rabbinen 1843, 96—137. Hirsch, Zweite Mittheilungen aus einem Briefwechsel 1844. Frankel, Zeitschrift für d. rel. Int. d. Jud. I. 204. 244. 273. 321. 327. Weiß, Dor Dor III 170.

einem doppelten Erbtheile zu bedenken, oder in seinem Verkehre das Erlaßjahr zu berücksichtigen.

Die Constatirung dieser Reform entspricht nicht nur den Anforderungen der geschichtlichen Wahrheit; sie hat angesichts der herausfordernden Rücksichtslosigkeit des Stabilismus auch ein bedeutungsvolles praktisches Interesse. Umso bedauerlicher ist es, daß noch in neuester Zeit selbst hervorragende Forscher den in der modernen europäischen Cultur wurzelnden Ursprung der in Rede stehenden Reform verkennen, und dieselbe im klaffenden Widerspruche mit der ganzen jüdischen Rechtsgeschichte sogar in die talmudische Zeit zurückdatiren. Die Quelle dieses Irrthums liegt in dem Umstande, daß sie einem talmudischen Ausspruche eine Tragweite geben, welche demselben weder in der talmudischen noch in der nachtalmudischen Periode gegeben wurde. Der Ausspruch lautet: Dina de-Malekhutha Dina — das Gesetz der Regierung ist Gesetz¹⁾. Urheber desselben ist Samuel Jarchinaj, Schulhaupt zu Nehardea von 219 bis 250.

Bei den in unserem Jahrhunderte öfters stattgehabten Erörterungen über das Verhältniß der Juden zum Staate mußte dieser Grundsatz natürlich wiederholt zur Sprache kommen. Zuerst geschah dies in den Berathungen des französischen Sanhedrin im Jahre 1807. Der zweite, von der Ehescheidung handelnde Synedrial-Artikel beruft sich darauf, jedoch mit der Beschränkung, nach welcher der fragliche Grundsatz nur auf staatsrechtliche Institutionen Anwendung findet²⁾. Kurz erwähnt wurde derselbe von Geiger in seinem Gutachten über den Zeugeneid der Juden. Am 27. Juli 1842 erließ das Consistorium zu Hildburghausen den Befehl, daß die jüdischen Schüler höherer Lehranstalten am Sabbathe schreiben müssen, und der dortige Rabbiner Hofmann deducirte aus dem Grundsatz Samuel's die Verpflichtung, dem Befehle nachzukommen! Zu ausführlichen Erörterungen über Samuel's Grundsatz kam es

1) Gittin 10 b. Nedar. 28 a. B. Kama 113 b. B. Bathra 54 b. 55 a.

2) Décisions doctrinales. Paris 1812, S. 21. כלל גדול אחר דינא דמלכותא
דינא בעניינים המדיניים.

erst 1844, als Holdheim in radical-reformistischer Richtung dem Grundsatze den weitesten, fast das ganze jüdische Eherecht absorbirenden Umfang einräumte, von Frankel aber widerlegt wurde. Ohne nun auf diese Controverse Rücksicht zu nehmen, giebt Grätz dem talmudischen Grundsatze einen Sinn, welcher³⁷ mit der Auffassung Holdheims im Principe vollkommen übereinstimmt. Grätz behauptet nämlich, daß Samuel den Landesgesetzen dieselbe Heiligkeit beigelegt habe, welche die jüdischen Gesetze für den Juden besitzen. Diese Anerkennung der Heiligkeit der Landesgesetze steht nach seiner Meinung in offenbarem Widerspruche mit älteren Halachas, sie ist aber, wie er behauptet, in der Folge ein Rettungsanker für die Zerstreuten geworden: »judenfeindliche Anklagen konnten leicht mit den drei Worten Samuel's zurückgewiesen werden¹⁾.« In diesem Sinne erklärte auch Jellinek erst vor Kurzem, Samuel habe schon zu Anfang des dritten Jahrhunderts den Grundsatz proclamirt, daß die Staatsgesetze in civil- und criminalrechtlicher Beziehung Geltung für den Juden haben, da derselbe nicht mehr im eigenen Staate lebt²⁾. Eine objective, wissenschaftliche, erschöpfende Erläuterung ist dem Grundsatz Samuel's bis zur Stunde weder nach seiner juridischen Bedeutung, noch nach seinem geschichtlichen Ursprunge zu Theil worden. Indem wir eine solche Erläuterung zum ersten Male versuchen, verzichten wir gerne auf jede apologetische Tendenz, die uns in der vorliegenden Frage höchst unnöthig scheint.

Wer den Juden des Mittelalters ihre civilrechtliche und polizeiliche Autonomie als Separatismus vorwirft, bedenkt nicht, daß in einer Zeit, wo Priester, Edelleute, Bürger und Bauern ihre besonderen Gesetze und Behörden hatten, in der separaten Gerichtsbarkeit der Juden gar keine Abnormität lag³⁾, und daß letztere, bei der Behandlung, die sie von den Christen erfuhren, nur im Geiste des Apostels Paulus handelten, indem sie ihre Rechtsfachen ohne Intervention christlicher

¹⁾ Geschichte der Juden IV. 322. 323. Siehe L. Löw, der jüd. Kongress 28 f. A Szegedi Zsidók 115.

²⁾ Neuzeit 1862. Nr. 1.

³⁾ Siehe oben S. 248 ff 225. Ben Chan. X 378.

Richter schlichten ließen. Paulus ermahnt nämlich seine Korinther mit allem Nachdrucke, ihre Streitigkeiten nicht vor nichtchristliche Richter zu bringen¹⁾. Ja, der Apostel warnt die Christen überhaupt vor Processen; eine Warnung, welche bedeutende christliche Sittenlehrer schon im Evangelium Matth. 5, 46 ausgesprochen fanden. Demgemäß versichert auch der Kirchenvater Athenagoras (2. Jahrhundert), die Christen führen gar keine Prozesse²⁾. Der Kirchenvater Basilius der Große (4. Jahrhundert) erklärt das Processiren für verboten³⁾. Und Melanchthon (im 16. Jahrhundert) behandelt in allem Ernste die Frage, ob Christen überhaupt Prozesse führen dürfen⁴⁾. Heutzutage wird in manchen Ländern, z. B. in Ungarn, das Processführen so sehr als Vorrecht des Christenthums betrachtet, daß man den jüdischen Advocaten nur unter der Voraussetzung die Praxis gestattet, daß sie zuvor Christen werden, und dann als solche gemeinschaftlich mit ihren christlichen Clienten mit dem Buchstaben des Evangeliums und der Epistel, sowie mit der Lehre der Kirchenväter in Collision kommen. Dagegen kann nun allerdings mit vollem Rechte bemerkt werden, daß die christliche Anschauung ihre Entwicklungsphasen habe, und daß von den bezüglichen Moralisten der Tugend der Friedfertigkeit viel zu weite Grenzen gesetzt worden seien: Grenzen, welche weder mit der Vernunft, noch mit den unabweißlichen Bedürfnissen und Anforderungen des praktischen Lebens vereinbar sind. Allein wie die christliche Anschauung ihre Entwicklungsphasen hat, so hat auch die jüdische Anschauung die ihrigen. Die Geschichte muß dieser so gerecht werden, wie jener, und sich hüten, eine ebenso unwissenschaftliche als ungerechte Solidarität verschiedener Zeiten und Bildungsstufen zu constituiren. Auf diesem Standpunkte untersuchen wir nun Sinn und Ursprung des alten Spruches: Dina de-Malekhutha Dina!

¹⁾ 1 Kor. 6, 1—6. Oben Seite 249.

²⁾ Legat. c. 1.

³⁾ De leg. libr. gent. T. II. p. 176.

⁴⁾ Melanchth. op. ed. Basil. t. I. : an liceat Christianis litigare?

Geschichtlich betrachtet ist die indifferente Gleichgiltigkeit sehr befremdend, mit welcher Samuel das national-jüdische Recht dem persischen Rechte aufgeopfert haben soll. Waren ja die Juden seit Jahrhunderten gewohnt, ihre väterlichen Rechtsinstitutionen mit unbeugfamer Beharrlichkeit und wachsender Eifersucht zu wahren! Von Alexander dem Macedonier erbaten sich die Wortführer der Juden, sowohl in Palästina als auch in Persien nach ihren väterlichen Gesetzen leben zu dürfen, was ihnen auch gestattet wurde¹). Ueber die Juden in Alexandrien berichtet Strabo bei Josephus: »Sie haben ihren eigenen Vorsteher, der ihre Angelegenheiten verwaltet, ihre Rechtsfachen schlichtet, und ihre Contracte und Urkunden bekräftigt, als wäre er der Archon des Gemeinwesens²).« So hatten die Juden ihren eigenen Archon auch in Antiochia, wo trotz des namenlosen Unglücks, das dieselben im Anfange des jüdischen Krieges traf, in späterer Zeit dennoch wieder eine Gemeinde mit einem autonomen Gerichte bestand³). Bei Betrachtung dieser unleugbaren, im Geiste des jüdischen Alterthums tief begründeten Thatfachen, muß es unbegreiflich erscheinen, daß die Lehrer des Talmuds im Punkte des Rechtes und der Gerechtigkeitspflege angeblich minder national gefinnt waren, als die Hellenisten in Alexandrien!

Am wenigsten läßt sich dieser Indifferentismus bei Samuel begreifen. Dieser gehörte zu den eifrigsten Pflegern des nationalen Rechtes. Er war der erste jüdische Jurist seiner Zeit, und nur als solcher hatte er sich allgemeiner Anerkennung zu erfreuen. Samuel war nämlich auch Arzt, Astronom und Schriftgelehrter. Allein als Arzt trat er nicht lehrend auf; mit seinen Kalender-Reformen konnte er nicht durchdringen⁴); in rein rituellen Fragen wurde sein Antagonist Abba Aricha für eine

1) Jos. Antt. XI. 8, 5. Frankel will die Geschichtlichkeit dieses Berichtes nicht gelten lassen (Hodeget. 10). Seine Einwürfe beruhen aber auf seiner vorgefaßten Meinung von der Zeit der großen Synode. Ueber die wirkliche Zeit und Wirksamkeit derselben siehe oben Band I 399 ff.

2) Jos. daf. XIV. 7, 2.

3) Jos. Bell. jud. VII. 3, 3. 5, 2. Rapoport, Erech Millin 148. 149. Vgl. Schürer II, 534.

4) Abrah. Krochmal in he-Chaluc I, 141 ff.

größere Autorität gehalten. Nur im Civilrechte waren seine Urtheile und Entscheidungen maßgebend¹⁾. Und er sollte das nationale Recht, an dessen Himmel er als Stern erster Größe glänzte, für antiquirt erklärt haben? Seinem Ausspruche zu Gunsten des fremden Rechtes soll allgemeine Anerkennung ³⁸ zu Theil geworden sein? Wie ist aber damit zu vereinigen, daß an der Schule zu Pumbaditha, welcher sein Schüler R. Jehuda b. Ezechiel von 250 bis 292 vorstand, gerade das jüdisch-nationale Civilrecht einziger; oder doch vorzüglichster Lehrgegenstand war²⁾?

Alle diese Räthsel lösen sich bei näherer Prüfung der Quellen auf die leichteste Weise. Aus diesen ergibt sich nämlich mit unzweifelhafter Gewissheit, das Samuel's Grundsatz weder das Criminal- noch das Civilrecht berührt, sondern einzig und allein landesfürstliche Prärogative im Auge hat. Demgemäß wird im Talmud aus dem Grundsatze »Dina de-Malekhutha Dina« gefolgert:

1. daß landesfürstliche Münzen, Steuern, Abgaben, Executionen, Confiscationen und Expropriationen, sowie alle damit in Verbindung stehenden Käufe, Verkäufe und Geschäfte legaler Natur sind, und daher eine regelmäßige Possession begründen;
2. daß bei Erwerbung liegender Gründe, welche im feudalen Sinne als Eigenthum des Herrschers angesehen wurden, die Normen des letztern maßgebend seien; und
3. daß die von nichtjüdischen Behörden ausgefertigten Aktenstücke gesetzliche Kraft besitzen³⁾.

Mit der Bedeutung des samuelischen Principis wird auch dessen Ursprung klar. Factisch wurde dasselbe auch im heiligen Lande befolgt, besonders nachdem die barokobäische Revolution überwunden, die Kraft des Widerstandes gebrochen, und mit ihr auch die Aussicht auf den Erfolg einer Schilderhebung

1) Die Nachweise in Jad Maleachi S. 20 Nr. 147 bis 151 Oben S. 60 f.

2) Sanhedrin 106 b בשני דרכי דורות כולי חנוי בנזקין

3) S. oben S. 348 Anmerk. 1. Das feudalistische Moment ist am stärksten bei Nissim Nedar 28a ausgesprochen. Vgl. oben S. 266.

geschwunden war. Das Recht der Eroberung hatte Judäa zum Eigenthume Rom's gemacht. Die Eroberten vermochten diese Thatfache nicht in Abrede zu stellen. Sie leisteten den römischen Machthabern Gehorsam, waren aber weit entfernt, die Legitimität der römischen Herrschaft im heiligen Lande anzuerkennen. Dieselbe konnte ihnen in keinem andern Lichte, als in dem der Fremdherrschaft erscheinen. Darum kommt auch Samuel's Princip im palästinenfischen Talmud gar nicht vor; in den dortigen Schulen wurde dasselbe nicht gelehrt. Ganz anders waren die Verhältnisse in Persien gestaltet. Den persischen Juden konnte es nicht in den Sinn kommen, die Legitimität des Herrschers in Zweifel zu ziehen; viele unter ihnen konnten sich jedoch auch nicht mit dem Gedanken befreunden, daß alle willkürlichen Forderungen und Handlungen ihres despotischen Herrn wirklich Ausflüsse des Rechtes seien.

Diese Skepsis konnte aber nicht verfehlen, auf ihr Verhalten einen für sie selbst höchst nachtheiligen Einfluß auszuüben, und einer Menge von Rechtsgeschäften den Rechtsboden zu entziehen. Um nun diesen Uebelständen und Abnormitäten ein Ende zu machen, stellte Samuel den Grundsatz auf, daß die Regierungsakte des persischen Herrschers und alle daraus fließenden Rechtsgeschäfte legitimer Natur sind, und nicht als Ausflüsse rechtloser Willkür angesehen werden dürfen.

Samuel nahm umfoweniger Anstand, den dem Despotismus so günstigen Grundsatz auszusprechen, als man schon zu seiner Zeit gewohnt war, die Majestät eines jeglichen Herrschers als Gabe des Himmels — von Gottes Gnaden — zu betrachten¹⁾, und er selbst auf dem Gebiete des jüdisch-nationalen Staatsrechtes sehr absolutistischen Grundfätzen huldigte. Er war nämlich der Meinung, daß Alles, was sein großer Namensbruder, der Prophet Samuel als »Recht des Königs« darstellte²⁾, wirklich die legitimen Prärogative des Königs enthält, und nicht, wie Abba Aricha behauptete, von dem Propheten nur hervorgekehrt wurde, um das Volk von der beabsichtigten

¹⁾ Berach. 58 a.

²⁾ 1 Sam. 8, 11—18.

monarchischen Neuerung abzuschrecken. Samuel's absolutistische Anschauung war ein Jahrhundert früher von R. Joſe ben Chalaſta, dem Chroniſten, vertheidigt worden¹⁾. Aber auch die allgemeinen Zeitverhältniſſe und die perſönlichen Beziehungen Samuel's dürfen hier nicht außer Acht geſaſſen werden. In ſeiner Zeit endete die Parteiherrſchaft mit dem Tode Artaban's IV., des letzten Arſakiden, und wurde von Artaxerxes, dem Stifter der Saffanidendynastie, das neuperſiſche Reich gegründet. Die Machtheftellung des neuen Reiches, welches auch den Römern die Spitze bot, imponirte Samuel ſo ſehr, daſs er ausrief: »Wenn die Regierung beſchließt, Berge zu entwurzeln, entwurzelt ſie Berge, und nimmt ihren Beſchluſs nicht zurück²⁾!« Nimmt man nun noch hinzu, daſs Samuel bei dem zweiten Saffaniden, Sapor I., hoch in Gnaden ſtand, ſo daſs er — was bei den orientalischen Sitten nicht befremden kann — fogar gymnastiſche Künſte vor demſelben producirte³⁾, ſo wird man ſeinen vielbeſprochenen, die unbeſchränkte Deſpotengewalt in Schutz nehmenden Grundſatz ebenſo erklärlich finden, wie ſeine Aufhebung der Faſttag, den 9. Ab angenommen⁴⁾, in welcher ſich die Zufriedenheit der perſiſch-jüdiſchen Gemeinden mit ihrer dermaligen Lage kundgeben ſollte⁵⁾. An eine Suspension des jüdiſchen Rechtes dachte Samuel ebenſowenig, als ihm eine ſolche von ſeinem fürſtlichen Gönner zugemuthet wurde. Denn wenn ſich auch die zur Herrſchaft gelangten gebildeteren Perſer mehr um die inneren Angelegenheiten der Juden kümmerten, als ihre aus dem Nomadenleben niemals ganz herausgekommenen parthiſchen Vorgänger⁶⁾, ſo ließen ſie doch die civilrechtliche und polizeiliche Autono-

1) TSanh. IV 412; Sanh. 20 b

2) B. Bathra 3 b. Arach. 6 a.

3) Sukka 53 a. f. auch Joſ. Löwy in Kochbe Jiechak XV, 32. Abr. Krochmal in he-Chaluc I. 81 ff.

4) Siehe oben Band I 109 Anm. 2.

5) Roſch ha-Schana 13 b.

6) B. Kama 117 a. Rapoport in Kerem Chemed VII. 115 Krochmal. a. a. O. 82 Anm.

mie der jüdischen Gemeinden fortbestehen, wie nicht nur die Studien und Discussionen der Schulen, und die zahllosen, im Talmud referirten richterlichen Entscheidungen aus der nachsamuelischen Zeit, sondern auch die Prärogative beweisen, mit denen die Exilarchen von den persischen Herrschern belehnt wurden.

Die nachtalmudischen Gesetzeslehrer haben in dem Grundsatz Samuel's niemals etwas Anderes erblickt, als die Anerkennung der Vorrechte der Krone; der Grundsatz erfuhr aber unter ihren Händen mancherlei Beschränkungen und Accommodationen, welche aus ihrer fortgeschrittenen politischen Bildung zu erklären sind. Maimonides lehrt: »Die vom Herrscher verhängte Confiscation der Güter eines Beamten oder Würdenträgers ist legal, nicht aber die willkürliche Confiscation der Güter eines Bürgers¹⁾.« Noch weiter gehen die europäischen Rabbinen, welche keine persisch-despotische, sondern eine von Adel und Gemeinden beschränkte monarchische Gewalt vor Augen haben. In Spanien lehrt Nachmanides im 13-ten Jahrhundert: »Legal sind nur diejenigen Handlungen des Herrschers, welche historisch begründeten Gesetzen entsprechen²⁾.« und urgirt R. Nissim b. Reuben im 14. Jahrhundert den Ausdruck »Dina de-Malekhutha« — nicht »Dina de-Malka«, — nur Reichsgesetzen legitime Kraft vindicirend; vergißt aber, daß im Talmud die Ausdrücke — Malekhutha und Malka — promiscue gebraucht werden, indem in Persien Nissim's Distinction unbekannt war³⁾. In Frankreich beschränkt R. Jakob Tam im 12. Jahrhundert Samuel's Princip, Provincialprivilegien ausschließend, auf Gesetze, die ein ganzes Reich betreffen. In Deutschland will R. Eliezer b. Samuel gegen Ende desselben Jahrhunderts das Princip sogar nur auf die Gesetzlichkeit der

1) H. Gezela wa-Abeda 5, 13. Ch. Mischp. 369. 8.

2) Maggid Mischne a. a. O. Treuer sind N's Worte in dem Gutachten Jos. Kolon's 66 wiedergegeben: וכן כהנים כדברי ר' יוחנן. Vergl. auch RGA. R. David ibn Abi Zimra I. 48. Die Verhandlungen über das Münzrecht f. S. Kohen J. Dea 165, 8. Ueber Tabakmonopol P. Jicchak II 94 a.

3) Niss. Gittin 4, 147 B. Bathra 54. b. : וְכֵן הָיָה אֶת הַדִּין וְכֵן הָיָה אֶת הַדִּין

feudalistisch motivirten Grundsteuer beschränkt wissen. R. Samuel b. Meir, Raschi's Enkel, erklärt die juridische Gültigkeit des fraglichen Grundsatzes aus der freiwilligen Anerkennung der betreffenden Gesetze von Seiten der Unterthanen, wodurch sie sich selbst denselben unterwerfen¹⁾. Andererseits konnte aber auch die Pression von außen ihre Wirkung nicht verfehlen, und die jüdischen Gerichte nahmen keinen Anstand, hie und da den Landesgesetzen und Landesgewohnheiten auch in rein civilrechtlichen Fragen zu folgen; selbst R. Abraham b. David, der exclusiv orthodoxe, berief sich bei Entscheidung einer rein juridischen Frage auf den nichtjüdischen Usus, und erklärte denselben für maßgebend²⁾! Einzelne Rabbinen machten sich fogar kein Gewissen daraus, sich von der weltlichen Obrigkeit ohne und selbst wider den Willen der Gemeinden Rabbinate verleihen zu lassen. Und nicht nur obscure Talmudisten wagten dies zu thun, sondern auch Männer von ausgebreitetem Rufe, wie R. Isak b. Scheschet, welcher sich ohne Rücksicht auf die Gemeinde und deren Willen von einigen angesehenen Männern empfehlen, und vom Könige von Marokko als Rabbiner zu Algier bestätigen ließ, so daß die dortige Gemeinde seinem Nachfolger, R. Simon b. Cemach, das Versprechen abnahm, er werde es bei der Gemeindewahl bewenden lassen, ohne höhern Orts eine Bestätigung nachzufuchen. Die betreffenden Rabbiner beruhigten ihr Gewissen mit folgendem Raïonnement. Der Herrscher hat das Recht, in seinem Lande Richter zu ernennen; die Rabbinen sind Richter ihrer Gemeinden: es kann mithin den Herrschern das Recht der Rabbinerernennung nicht abgesprochen werden. Allein selbst den von Kaisern und Königen ernannten und eingesetztten Rabbinen kam es niemals in den Sinn, das jüdische Recht und die jüdische Rechtspflege aufzugeben. Die civilrechtliche Autonomie galt ihnen im Sinne des Talmuds für eine religiöse Institution, und sie verwahrten

¹⁾ Alfcheri Nedar. 3, 11. Raschbam B. B. 54 b.: שכל בה"מ מקבל: עליון מצוים היו הסדר ומשפט והלכה דין נסתר הוא.

²⁾ H. Milwe we-Lowe 25, 10: א"מ אלהי לפי המנהג ולסדרין כן המנהג לשמאל: S. auch Ch. Mischp. 73, 14.

sich in den entschiedensten Ausdrücken gegen die Aufhebung oder Verkürzung derselben¹⁾. Die Regierungen gingen auf diese Anschauungen ein. So erschien noch 1754 für die mährische Judentenschaft eine Polizei-, Commercial- und Proceßordnung. Die preußische Regierung ließ im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts die Ritualgesetze der Juden, betreffend Erbschaften, Vormundschaftsachen, Testamente und Ehesachen, insoweit sie das Mein und Dein angehen, in deutscher Sprache ausarbeiten, um dieses Elaborat den Gerichtshöfen bei Entscheidung dahin einschlagender Streitfälle zwischen Juden und Juden zur Richtschnur vorzulegen. Dohm, der wärmste Judenfreund seiner Zeit, trägt allen Ernstes darauf an, daß den emancipirten Juden »erlaubt werde, nach ihren Gesetzen zu leben und gerichtet zu werden.« Michaelis stimmt ihm hierin bei, und berichtet, daß im Hannöverischen die höheren Landesgerichte bei Processen nicht mehr, wie vordem, Professoren der orientalischen Sprachen, sondern die im Lande angestellten Rabbinen befragen²⁾. Seither wurde in vielen Ländern die Autonomie der jüdischen Gerichte aufgehoben, aber die Orthodoxie hat nirgends den Versuch gemacht, die Rehabilitirung derselben zu erlangen, selbst in Ungarn nicht, wo die Aufhebung niemals von der Obrigkeit ausgesprochen wurde, und dennoch factisch durch die veränderten Verhältnisse erfolgte. Mangel an Regsamkeit ist es sicherlich nicht, welcher die Orthodoxie

¹⁾ Mechilta Mischp. 1. Gittin 88 b. Die Äußerungen der älteren Autoritäten s. bei S. Kohen Ch. Mischp. 73, 39. Meirath Enajim 369, 21. Darke Mofche daf. RGA. R. Sim. b. Cemach I. 158. unter den Neueren vergl. Jon. Eybeschütz, Urim we-Thumim 68, 6.: כמה יודע כי נפלינו אנו מכל ערכים אשר ע"פ הדמיון אם לא במשפט לאדוקי אשרי העם שלו כנה. R. Ezechiel Landau sprach unter Kaiser Josef die Hoffnung auf Wiederherstellung der rabbinischen Autonomie aus. Oben S. 252. [Die Statuten der Chevra Kaddischa in Makó aus dem Jahre 1748 verbieten den Mitgliedern, sich an die nichtjüdischen Gerichte, ערכאות, zu wenden. Das Verbot wurde noch im Jahre 1800 in die Statuten der Chevra Kaddischa zu Szegedin aufgenommen. J. Löw und S. Klein, A szegedi Chevra S. 106] Noda Bihuda II. 2. 25 Ende.

²⁾ Dohm, über die bürgerl. Verb. der Juden I. 125, Orient. Bibliothek XIX. 35. Siehe oben Seite 252.

abhält, die erforderlichen Schritte zu thun, denn sie ist wirklich regsam genug, besonders wo es die Anrufung der Behörden gilt. Auch Samuels Grundfatz kann sie nicht verhindern, für die Wiederherstellung der Autonomie in die Schranken zu treten, denn die Grenzen dieses Grundfatzes sind ihr genau bekannt. Der wahre Grund ihres Verhaltens liegt einzig und allein in dem Umstande, daß sie in Rücksicht auf das Civilrecht mit den Progressisten auf einem und demselben Standpunkte steht: auf dem des Fortschrittes und der zeitgemäßen Reform. Und je ruhiger und tiefer sie diesem Präcedenzfalle auf den Grund schauen wird, mit desto milderer Weisheit wird sie bei Beurtheilung anderer, verwandter Fragen zu Werke gehen.

Die Dispensation von Gelöbnissen¹⁾.

1866.

Ueber die Bedeutsamkeit der Gelöbnisse haben wir hier nicht zu reden; nur an die schon im alten Israel vorherrschende Neigung zu Gelöbnissen sei uns zu erinnern gestattet²⁾. Die Verdienstlichkeit derselben wurde so frühzeitig überschätzt, daß schon die Thora dieser Ueberschätzung entgegentritt, und auf den untergeordneten Werth der Gelöbnisse hinweist: »Wenn du unterlassest zu geloben, wird keine Sünde an dir sein³⁾.«

Je häufiger und unüberlegter Gelöbnisse gethan werden desto öfter müssen sich die gelobenden Personen später in der Lage sehen, die gehegten und ausgesprochenen Vorsätze zu bereuen, und desto lebhafter muß ihr Wunsch sein, von der Last der übernommenen Leistung oder Entfagung befreit zu werden. Vor einem solchen Beginnen warnt aber die Thora mit den Worten: »Was zu deinen Lippen ausgegangen ist, sollst du halten und thun, gleichwie du dem Ewigen deinem Gotte freiwillig gelobt, was du mit deinem Munde ausgesprochen hast⁴⁾.« Dieselbe Warnung wird in den jüngeren biblischen Schriften wiederholt: »Fallstrick für den Menschen ist's, zu übereilen Weihung, und nach dem Geloben erst zu überlegen⁵⁾.« »Wenn

1) Ben Chananja IX (1866) Forschungen des wissenschaftlich-talmudischen Vereins Nr. 1. Col. 5—11.

2) Siehe L. Löw, Lebensalter 331 f.

3) 5 M. 23, 23.

4) Daf. 24.

5) Spr. 20, 25.

du (Gott ein Gelübde gelobt, so verziehe nicht, es zu erfüllen, denn Er hat kein Gefallen an den Thoren; was du gelobt, erfülle. Besser, daß du nichts gelobt, als daß du gelobt, und nicht erfüllst¹⁾«.

Da die Abfassung des Buches Kohelet, wie wir an einem andern Orte gezeigt zu haben glauben, in die Zeit Johann Hyrkan's fällt²⁾, so wird durch letztere Ermahnung constatirt, daß der Dispens von der Erfüllung eines gethanen Gelöbnisses zu jener Zeit noch unbekannt war. Andererseits unterliegt es keinem Zweifel, daß die Häuser Schammaj's und Hillel's bereits diesen Dispens kannten³⁾. Der Ursprung desselben fällt mithin in das Jahrhundert, welches zwischen Johann Hyrkan und der Blüthe jener Häuser liegt. Die Gelöbnisse hatten solche Dimensionen angenommen, daß man es im Hinblick auf die Versuchungen des Lebens und die Regungen des Gewissens für angezeigt hielt, einen legitimen Dispens von Gelöbnissen einzuführen.

Die Stadien, welche die Anschauung über diese Reform durchlief, liegen klar vor Augen. Eine Mischna, welcher schon Nachman Krochmal mit Recht ein höheres Alter zuschrieb⁴⁾, steht nicht an, offen zu erklären: »Die Auflösung der Gelübde schwebt in der Luft⁵⁾!« Im Anfange des zweiten Jahrhunderts bemühten sich bereits Schriftgelehrte ersten Ranges, einen biblischen Anhaltspunkt für den usuellen Dispens zu finden⁶⁾.

¹⁾ Koheleth 5, 3. 4.

²⁾ Siehe Band I. 444 Vgl. 434.

³⁾ Naz. 5, 3.

⁴⁾ More Nebuche ha Zeman 194 a.

⁵⁾ Chag. 1, 8. היתר נדרים פורחין באויר (Vgl TChag. I 233₁₇). Daß sich hier das Prädicat nicht, wie man erwarten sollte, nach dem Subjecte, sondern nach der Beifügung richtet, könnte auffallen. Analogien dafür finden sich jedoch schon im biblischen Hebraismus: 1 Sam. 2, 4. Jer. 2, 34. S. Delitzsch zu Jesaj. 2, 11.

⁶⁾ J. Chag. 1, 8. f 76₅₄ Babli 10 a, wo im Gegensatze zu dem Mischnischen: אין להם על מה שיסמכו behauptet wird: יש להם ע' מ' ש'. Nichtsdestoweniger sagt Maim. אין לו עקר כלל בחורה שכתב. H. Schebuoth 6, 2. Vergl. jedoch Sefer ha-Micw. Gebot 95. Für den daselbst angegebenen traditionellen Ursprung des Dispenses sieht man sich im Talmud vergeblich nach einem Belege um.

Da die Gelöbnisse schon in der biblischen Zeit auch in der Form eines promissorischen Schwures ausgesprochen wurden¹⁾, entstand die Frage, ob der Dispens auch auf diese Form des Gelöbnisses auszudehnen sei, was von dem Hause Schammai's verneint, von dem Hause Hillel's dagegen bejaht wurde²⁾. Diese Divergenz bezieht sich jedoch nur auf eidliche Gelöbnisse oder promissorische Eide: keine Spur findet sich aber davon im jüdischen Schriftthume, daß man an die Auflösung eines vor Gericht geleisteten oder überhaupt eines assertorischen Eides auch nur im entferntesten gedacht hätte. Selbst der Dispens von der Einhaltung eines Gelöbnisses kann nur in dem Falle ertheilt werden, wo er die gelobende Person von einer Last befreit, ohne das Interesse einer andern zu verletzen³⁾.

Die Befreiung kann aber nur durch einen Schriftgelehrten vollzogen werden. Dieses Vorrecht der Schriftgelehrten⁴⁾ wird aus dem Umstände deducirt, daß Mose die Vorschriften über die Gelöbnisse an die Stammhäupter richtet⁵⁾: eine Deduction, deren Seltsamkeit nicht in Abrede gestellt werden kann, da der Dispens nicht nur dem bezüglichlichen Capitel der Schrift, sondern überhaupt dem biblischen Alterthume gänzlich fremd ist. Nichtsdestoweniger ging dieselbe aus dem Sifre⁶⁾

1) 4 M. 30, 3.

2) Nedar. 73 a.

3) Alles dies geht aus einer sorgfältigen Prüfung der Quellen hervor, welche theilweise mißverstanden wurden. S. Der Israelit des 19. Jahrh. V. Nr. 35. 41. 47. VI. 2. 3. LBd. Oriens V. 726. VI. 465. 484. 513. 503. ferner das. 164. 197. 215. 229. 361. Frankel Ztschrift II. 81. Nur für Tempel und Altar bestimmte Weihungen bildeten eine Ausnahme, da dieselben, solange die Uebergabe der bezüglichlichen Objecte nicht erfolgte, nach der Anschauung des Hauses Hillel's aufgehoben werden konnten. (Nedar. 78 a und die Parallelstellen) Maim. recipirt natürlich nach dem allgemeinen Kanon die letztere Anschauung (H. Nedar. 4, 7); bemerkenswerth ist seine hierauf bezügliche Ermahnung (Das. 13, 25). Vgl. auch J. Dea 228, 42.

4) Kaleb Afendopulo zu Addereth Eljahu II. 34a: וחלי הקדום כירי החכמים
...וכל זה משום שררת.

5) 4 M. 30, 2.

6) Sifre I 73, 19a; 153, 55 b.

in die späteren Gesetzbücher über, und Maimonides, der die permissiven Gesetze der Thora in die Zahl der Gebote aufnimmt, zählt auch den in Rede stehenden Dispens zu den Geboten¹⁾. Wenn nun auch drei Laien, über deren Qualifikation übrigens gestritten wird, zur Dispensertheilung ermächtigt werden²⁾, so wird ihnen dieses Recht doch nur dort ertheilt, wo kein Schriftgelehrter gegenwärtig ist³⁾, der nach Manchen ordinirt sein muß⁴⁾. Jedenfalls ist das Vorrecht, das hier den Schriftgelehrten eingeräumt wird, wichtig und bedeutungsvoll genug!

Die Gewalt des Schriftgelehrten wird so hoch angeschlagen, daß dem von ihm ertheilten Dispens selbst rückwirkender Einfluß zugeschrieben und gelehrt wird: »Der Schriftgelehrte reißt das Gelübde mit der Wurzel aus⁵⁾!«

Es ist uns nicht bekannt, ob die christlichen Exegeten die Dispens-Doktrin benützt haben, um das »Binden und Lösen«, Matth. 16, 19 zu erklären⁶⁾; gewiß ist, daß die Gewohnheit, jüngere Institutionen und Einrichtungen in ältere Zeiten zurückzuverlegen, im Talmud auch hier ihre Anwendung fand: nicht nur der jüdische König Cidkiah, auch Moses, ja selbst der aegyptische Josef sollen schon den Dispens gekannt haben⁷⁾!

Der Dispens der Gelöbnisse hat eine Terminologie⁸⁾, und verschiedene Normen und Discussionen hervorgerufen. Diese

¹⁾ Sefer ha-Micw. Gebot 95. Bei dieser Gelegenheit spricht er auch das von ihm befolgte Princip aus: כל זמן שהשמיטין כותבין דין אחד שהדין כי אין צוין בפעולה כדפועלות כדכונה ואמנם המעשה הוא כדחוקו מצוין שדין כדון זה כדכר ות.

²⁾ J. Chag. 1, 8. j. Nedar. 10. 8. Bechor. 36 b.

³⁾ Daf. Maim. H. Schew. 6, 1. H. Nedar. 4, 5.

⁴⁾ R. Niffim zu Nedar. 23 a. 78 a. Beth Joß. Jore Dea 228.

⁵⁾ Ket. 74 b. j. Ket. VII. 31^c₄₀ j. Kid II 62^c₆₈ j. Naz. IV. 53^b₃₁.

⁶⁾ Es wird nur im Allgemeinen auf אבר und רבר verwiesen. S. Meyer z. St.

⁷⁾ Nedar. 65 a. Sota 36 b. modificirt angeführt von Raschi zu 1 M. 50, 6.

⁸⁾ Z. B. נשאל לנדר Ned. 2, 5; Ned. 77a und das entsprechende chaldäische נדרים נשאלים; einmal נדרים נשאלים Ned. 64 b. סוהתן פה T. Ned. V. 281^a, 4. סוהתן נדרים Ned. 9, 1—8. 2, 5. נדרים נדרים T. Ned. V. 280¹¹.

und noch mehr die Leichtfertigkeit, mit welcher nach dem Berichte des Talmuds selbst hervorragende Schriftgelehrte bei Ertheilung des Dispenses vorgingen¹⁾, boten den Karäern eine willkommene Gelegenheit zu scharfen Angriffen auf den Rabbinismus. Bei näherer Betrachtung jener Leichtfertigkeit kann man sich kaum des Gedankens entschlagen, daß die betreffenden Schriftgelehrten, gleich vielen neueren Sittenlehrern, die Gelübde überhaupt für widerrullich hielten, und durch ihren Dispens nur die Form retten wollten. Die Karäer konnten dies weder von biblischem Standpunkte gutheißen, noch überhaupt einsehen und würdigen; daher denn auch Jehuda Hedeßi mit allem Nachdrucke gegen den Dispens auftritt. Er citirt wörtlich²⁾ einen Ausspruch unserer Halachoth Gedoloth aus den »Halachoth Peßukoth«, denselben zugleich aus dem Aramäischen in's Hebräische übersetzend. Und indem er die einschlägigen Notizen aus dem Talmud hinzufügt, ruft er mit Pathos aus: שמעו רבאני נא! הנבחר כל בית ישראל! השמעתם סברה ודבר כזה? היתכן כי דרך אחרת? צדק צדקו לשלם נדון ושבעתו ככתוב לא האחר לשלם והוא הולך אצל צדקו ורם ויחול לו ויחזיר תשובה. Natürlich zieht er auch gegen das Kol Nidre zu Felde, welches zu seiner Zeit, also im zwölften Jahrhundert, bereits gesungen wurde (mathchil menaggên beoznêmô²⁾).

Hieraus löst sich ein merkwürdiges religionsgeschichtliches Problem, welches bei der Vernachlässigung karäischer Studien nicht gelöst werden konnte. R. Ifak Alfaßi berichtet nämlich, daß R. Jehudaj Gaon (759—762) den Gelübde-Dispens suspendirt und den talmudischen Tractat, der von den Gelübden handelt, aus der Schule zu Sura gänzlich verbannt habe. Demselben Berichte zufolge blieb dieser Tractat auch an den Schulen der späteren Gaonen vom öffentlichen Vortrage ausgeschlossen, und diese letzteren waren beflissen, den Gelübde-

TKet. VII. 269¹⁵. Unterschied zwischen נדרים und נתיב, der aber gerade in den ältesten Quellen nicht immer festgehalten wird. (Nedar. 8, 7. und R. Lipman Heller das.)

¹⁾ Nedar. 25 b. 23 a.

²⁾ Eshkol Nr. 139. 140 Vgl. Kaleb Afendopulo a. a. O.

Dispens auf ein Minimum zu reduciren¹⁾. Woher, fragt man erstaunt, kommt diese antitalmudische Neuerung? Was kann die Gaonen dazu bewogen haben? Wie kam R. Jehudaj auf den Gedanken, einen ganzen talmudischen Tractat dem öffentlichen Studium zu entziehen? Es war eine Reform, um der karaitischen Opposition, die hier offenbar auf festem biblischem
 10 Boden stand, die Spitze abzubrechen! Die Gaonen, die auch später den Karailmus zu bekämpfen hatten, verharreten auf der von R. Jehudaj eingeschlagenen Bahn, wie Sar Schalom, Gaon zu Sura (849—859) ausdrücklich bezeugt²⁾. Hieraus erklärt sich nun auch, daß an den talmudischen Hochschulen zu Sura und Pumbaditha die Kol-Nidre Formel keinen Eingang fand³⁾. Die geonäische Praxis blieb auch in Spanien herrschend, sie

1) Alfaßi Nedar. Ende. In der vor mir liegenden wiener Ausgabe stehen die angeführten Worte nach der Schlufsformel des Tractates, und sind auch mit anderen Typen gedruckt als der Alfaßitext, so daß ein Zweifel über deren Ursprung entstehen könnte. Dieser Zweifel schwindet aber, sobald man sich überzeugt, daß R. Moses b. Nachman, R. Ascher b. Jechiel und R. Nissim Alf.'s Worte anführen (Nedar. 22 b). Die Reform R. Jehudaj's wird theilweise auch von R. Scharira Gaon und R. Sal. b. Addereth angeführt (RGA Gaon. 43 Lyck.) Zunz gV² 59.

2) RGA Gaon. 37 Lyck. כד ראינו שאין כדוריהם הללו כי שיכול להחזיר נדרים וכל שכן שכוונתו.

3) Der Zusammenhang zwischen der geonäischen Praxis hinsichtlich des Dispenses und der Ausschließung des Kol Nidre wurde bisher nicht erkannt. Letztere ist in neuerer Zeit von S. G. Stern ausführlich besprochen worden (Kebucath Chachamim 99—103). Stern irrt aber sehr, wenn er glaubt, daß die bezügliche Formel ursprünglich ein Bußgebet war. Dies ist nicht der Fall, wie man sich aus den Quellen leicht überzeugen kann. R. Natronaj Gaon zu Sura (859—869), erklärt ausdrücklich, daß das Aufheben der Gelübde an den Jeschiboth zu Sura und Pumbaditha weder am Neujahrs- noch am Veröhnungstage geschehe. Die von St. angeführte Formel R. Haj's ist eben ein vermittelnder Versuch, die Formel als Gebet zu restituiren. Mit Recht beruft sich aber St. auf R. Ascher, um darzuthun, daß dieselbe mit den erwähnten Festtagen in keinerlei Verbindung steht. Daselbe erklärt auch R. Sal. b. Adderet z. St. Im Hal. Gedol. wird die mehrerwähnte Reform R. Jehudaj's nicht erwähnt, was die Kritik dieses Werkes zu berücksichtigen haben wird.

wurde aber später, da man ihren Beweggrund nicht kannte, nach der talmudischen eingerichtet¹⁾.

Zu erwähnen ist hier noch, daß Schriftgelehrte des zweiten und dritten Jahrhunderts geradezu Verdammungsurtheile gegen die Gelöbnisse und deren Urheber ausgesprochen haben: Urtheile, welche der Talmud aufbewahrt²⁾, ohne daß bisher der Versuch gemacht worden wäre, den Ursprung derselben geschichtlich zu erläutern. Die scharfe und rückichtsloße Polemik deutet auf eine specielle Veranlassung hin, welche kaum in etwas Anderem zu suchen ist, als in der strengen Enthaltfamkeit der Asketen des Urchristenthums³⁾. Das mit so vieler Entfagung und Selbstverleugnung verbundene Leben derselben mußte ihren jüdischen Zeitgenossen imponiren, und ihnen das junge Christenthum von einer gewinnenden Seite erscheinen lassen: Grund genug für die jüdischen Schriftgelehrten, über jede freiwillige, im Gesetze nicht begründete Entfagung den Stab zu brechen!

Spätere Schriftgelehrte, welche die Quelle dieser Polemik nicht kannten, und denen vielleicht die Polemik selbst nicht bekannt war, lehrten: es wäre verdienstlich, zur Zeit der Noth Gelübde zu thun⁴⁾, indem sie sich auf das Beispiel Jakob's des Patriarchen beriefen⁵⁾. Zwischen der ältern und jüngern Doktrin schwankend, läßt R. Josef Karo nur die Zulässigkeit der Verlegenheits-Gelöbnisse gelten⁶⁾. Genau genommen war jene den Gelöbnissen günstige Doktrin aus dem Leben hervorgegan-

1) R. Afcher b. Jech. Nedar 3, 2 כשיש ספק (הרף) בשבט. Und zum Schlusse: ... ובעבור כאלו הארצות וראיתי שרן פרוצים כנדרים. אפוא למה להם

2) j. Nedar. 1, 1. Babli daf. 9 a. 10 a. 22 a. 59 a. 60 b. und die Paralleltellen. Vaj. r. 37 Anf. Kohel. r. 5, 4. Sifre I 22. 30. II 265 Bam. r. 10, 15 und Par.

3) S. Stäudlin Gesch. der Sittenl. II 40 ff. Neander Kirchengesch. I 473 ff. R. Akiba hatte noch keine Veranlassung, gegen christliche Asketik zu polemisiren, daher sein Ausspruch: נדר' כיון דרשיה. Ab. 3, 13. Ab. dRN. 26 p 82 u. 71 Schechter.

4) Ber. r. 70. Anf.

5) 1 M. 28, 20.

6) Jore Deah 203, 5.

gen, wie denn die bis auf den heutigen Tag üblichen Spendengelöbnisse in der Synagoge bereits üblich geworden waren, als es die Rabbinen unternahmen, dieselben vom Standpunkte des Talmuds zu vertheidigen¹⁾.

¹⁾ R. Jom Tob b. Abraham in Sevilla kennt nur die Spendengelöbnisse am Neujahrs- und Veröhnungstage. Nedar. Anf. Er lebte in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. R. Josef Chabiba spricht im 14. Jahrhundert von Gemeinden, in denen die bezüglichlichen Gelöbnisse auch an anderen Festen und an Sabbathen stattfinden, und er sucht auch diese Gepflogenheit zu rechtfertigen. Nedar. Anf. Ohne diese Rechtfertigung zu kennen, bemüht sich R. Dav. Ibn Abi Zimra neue rechtfertigende Motive zu finden. RGA 441 Fürth. Es ist hier lediglich von dem Momente des Gelöbnisses, nicht von dem des Sabbath's die Rede. Ueber letzteres s. O. Chajj. 306, 6.

Zur Medicin und Hygiene.

1. DAMPFBÄDER IN DER TALMUDISCHEN ZEIT¹⁾.

Einen vor längerer Zeit in der Allgemeinen Wiener Medicinischen Zeitung erschienenen Artikel leitet Dr. Eduard Segel mit folgenden Worten ein: »In den Provinzen des ehemaligen Polens giebt es fast keine Stadt, wo nicht die Israeliten ihr eigenes Dampfbad hätten. Der Gebrauch der Dampfbäder, wenigstens einmal wöchentlich, gilt da den Juden gleichsam als religiöser Akt, den zu befolgen sie von den Alvordern übernommen haben sollen. Gestützt auf diese Wahrnehmung, wie auf die Angabe mancher Historiker, daß die Juden fast gleichzeitig mit den Warägern auf dem Territorium des heutigen Rußland erschienen sind, wollen nun manche den Beweis führen, daß es jene waren, welche schon im 9. und 10. Jahrhunderte den Gebrauch des Wassers in Dampfform im Norden Europa's einführten, während nach der Behauptung Anderer dieses Verdienst den Warägern gebühren soll.«

Einen sehr beachtenswerthen Beitrag zur Entscheidung dieser Streitfrage dürfte der Umstand liefern, daß die Juden lange vor ihrer Einwanderung in Rußland, spätestens im zweiten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung, bereits das Wasser in Dampfform zu Bädern gebrauchten. Im dritten Jahrhunderte war das Dampfbad bereits Gegenstand sabbathlicher Gesetzesvorschriften.

Die talmudischen Quellen berichten nämlich: »Anfangs nahm man am Sabbathe Bäder, wozu das Wasser, das am

¹⁾ Ben Chananja IX (1866) Forschungen des wissenschaftlich-talmudischen Vereins. Col. 23 - 25.

Sabbathe nicht gewärmt werden darf, vor dem Sabbathe gewärmt worden war. Da aber die Badinhaber sich in der Folge kein Gewissen daraus machten, das Wasser auch am Sabbathe wärmen zu lassen, unterlagten die Schriftgelehrten das warme Bad am Sabbathe überhaupt, den Gebrauch des Schwitzbades noch immer freigebend. Nachdem aber manche diese Lizenz mißbraucht hatten, um die Badelocalitäten zu besuchen und daselbst warme Bäder zu nehmen, wurde das Verbot auch auf die Schwitzbäder ausgedehnt. Die warmen Quellen zu Tiberias standen jedoch nach wie vor auch dem sabbathlichen Gebrauche offen, bis die Erfahrung lehrte, das manche in gewärmtem Wasser baden, vorschützend, sie hätten ein naturwarmes Bad genommen. Solchergehalt konnte endlich am Sabbathe nur kalt gebadet werden. Das badende Publicum war aber nichtsweniger als geneigt, sich diesem Rigorismus zu fügen, und die Schriftgelehrten mußten sich entschließen, den sabbathlichen Gebrauch der Tiberias-Quellen wieder frei zu geben. Die Prohibition des Schwitzbades blieb jedoch in Kraft¹⁾. Die Waräger sind wohl nicht imstande, ein so altes Zeugniß für den Gebrauch der Dampfbäder bei ihren Ahnen zu produciren.

Der Talmud berichtet ausdrücklich, daß man sich nach dem Schwitzbade mit kaltem Wasser abgekühlt hat. Selbst das

¹⁾ Sabbath 40 a. Vgl. T. Sabb. III 113₂₀ j. Sabb. 34 f. 6a₂₃. Bemerkenswerth ist j. a. O. Zeile 30 (Vgl. j. das. 16a₃₇) der Ausdruck וְהָיוּ מְבִינִים; sie fügten sich der Beschränkung. Ich erinnere mich nicht, diesen Ausdruck im Babli gefunden zu haben. Unser gelehrter Freund Wiesner findet daselbst auch die Beschreibung eines extemporirten Dampfbades (Scholien II 5). Dies ist jedoch ein Irrthum. Denn die Bretter, von denen daselbst die Rede ist, dienten zur Bedeckung der warmen Wasserbäder. Nach Raschi nahmen die das. genannten Gesetzeslehrer ein warmes Bad außerhalb des Schwitzlocales. Hier waren nun die Bäder bis zum Gebrauche derselben mit Brettern bedeckt, um die warme Temperatur des Wassers zu erhalten, so daß es nicht den Anschein hatte, als würde das Wasser von der Hitze des Schwitzlocals gewärmt. Nach Tosafot's richtiger Erklärung ist daselbst von der Abkühlung die Rede. Die warmen Bäder waren den ganzen Sabbath über bedeckt, so daß in denselben gar nicht gebadet wurde. Die Gesetzeslehrer waren solchergehalt vor dem Verdachte bewahrt, als hätten sie am Sabbath ein warmes Bad genommen.

Frottiren und Bürsten wurde schon bei den alten jüdischen Dampfbädern angewendet¹⁾ und der Luxus hierin war so weit gediehen, daß silberne Striegel gebraucht wurden, was auch bei den Römern geschah (*argentum balneare*). Den Russen gegenüber können sich mithin die Juden jedenfalls der Priorität im Gebrauche der Dampfbäder rühmen, ohne jedoch behaupten zu können, daß sie dieselben erfunden haben. Die Schwitzbäder waren auch den Griechen in früher Zeit bekannt und das Begießen mit kaltem Wasser nach dem Bade war auch bei ihnen üblich.

Die wichtigsten Principien der talmudischen Balneologie mögen hier noch angeführt werden.

1. Wer warm badet, ohne zugleich ein warmes Getränk zu sich zu nehmen, gleicht einem Ofen, der nur von außen und nicht von innen geheizt wird.

2. Wer ein warmes Bad nimmt, und es unterläßt, sich unmittelbar nach demselben abzukühlen, gleicht einem Eisen, das man im Feuer geglüht hat, ohne es nachher in's kalte Wasser zu tauchen.

3. Wer es verläumt, sich nach dem Bade zu salben, gleicht einem Fasse, das nur äußerlich mit Wasser übergossen wird²⁾. Auch die Griechen hielten, wie Athenäus berichtet, viel auf das Salben nach dem Bade, damit der Körper, wenn er vom Wasser getrocknet ist, nicht hart werde³⁾.

¹⁾ Sabb. 22, 6 מתירין. T Sabb. XVI 136₅ (Vgl. T Kel. B m II 580₃₂ T Beca IV 208₁₅), Barajtha Sabb. 147 b.

²⁾ Sabb. 41 a.

³⁾ Athen. I 44, 24 d.

2. ÜBER ARZTE¹⁾.

544 Die Vertreter der rigorosern Richtung fanden die Anrufung ärztlicher Hilfe schon frühzeitig tadelnswerth. Dies beweist der Vorwurf, welchen der Chronist dem Könige Aśa macht, 2 Chron. 16, 12. Darauf beruft sich auch Nachmanides. Die freiere Richtung, welche von dem Siraciden repräsentirt wird, will Arzt und Heilkunde, Apotheker und Arzneimittel in Anspruch genommen wissen, ohne daß sie jedoch dem Kranken erläßt, zu beten und Opfer zu bringen²⁾. Im directen Widerspruche mit dieser Theorie heißt es bei Sirach in dem unmittelbar darauf folgenden Verse: »Wer vor dem Angesichte seines Schöpfers sündigt, der möge in die Hand des Arztes fallen«, was eine aus der Feder eines Anhängers der rigorosern Meinung geflos-
 545 sene Interpolation zu sein scheint. Diese Meinung findet nun auch im Talmud entschiedenen Ausdruck. Bemerkenswerth ist schon, daß die Uebung der Heilkunde keinem Tanna zugeschrieben wird, und R. Jochanan b. Zakkaj nach der talmudischen Sage von Vespasian Aerzte verlangt, um den infolge des Fastens gänzlich herabgekommenen R. Cadok zu curiren³⁾, während die Gebete der Schriftgelehrten für Kranke an der Tagesordnung sind, und R. Chanina b. Dośa sogleich nach verrichtetem Gebete den Erfolg desselben prophezeit⁴⁾. Noch bedeutsamer ist die Billigung, welche die dem Hiskia zugeschriebene Confiscation des Arzneibuches erfährt, weil dasselbe nach der traditionellen und richtigen Auffassung das Vertrauen auf die göttliche Hilfe schwächte⁵⁾. Entscheidend ist der Schluß des Gebetes vor dem Aderlasse: »Es ist den Menschen zwar nicht gestattet, sich dadurch zu curiren, aber sie sind einmal daran gewöhnt⁶⁾.« (Aus Beth Nathan erhellt, daß die ursprüng-

1) Nachbemerkungen zu einem Aufsatze von M. Fein: Die Stellung der Ärzte im jüdischen Alterthume. Ben Chananja III (1860) 544—549.

2) Sira 38, 12—14.

3) Gittin 56 b.

4) Berach. 5, 5.

5) Peśach. 4, 9.

6) Ber. 60 a.

liche Lesart *אין ריבון* lautete, die gemilderte Lesart *אין ריבון* hatte jedoch schon Raschi vor sich). Sehr ungünstig mußte auf die Beurtheilung der Heilkunde und der Heilkünftler auch der supranaturale Causalnexus wirken, in welchen nicht nur die Krankheit mit der Sünde überhaupt, sondern auch einzelne Krankheiten mit einzelnen Sünden gebracht wurden¹⁾. Dieser Anschauung mußten die Aerzte als Freigeister erscheinen, die sich unterfangen, jenen Causalnexus aufzuheben, und in die höhere Ordnung störend einzugreifen. Aus dieser Anschauung ging das harte Sprichwort hervor: *טוב שברופאים לעולם!* Mit Hinblick auf den geschichtlichen Boden dieses Sprichwortes wird man daselbe in seiner hyperbolischen Fassung nicht auffallend finden. Führt doch schon Cicero an: »Si fatum tibi est, ex hoc morbo convalescere, sive medicum adhibueris, sive non, convalesces. Item, si fatum tibi est, ex hoc morbo non convalescere, sive tu medicum adhibueris, sive non, non convalesces. Et alterutrum fatum est, medicum ergo adhibere, nihil attinet« ein Ideengang, welchen er als unstatthaft zurückweist, weil nach den Stoikern »tam est fatale medicum adhibere, quam convalescere²⁾«!! Heilkunde und Aerzte erscheinen dem consequenten philosophischen Fatalismus als überflüssig, dem consequenten religiösen Fatalismus als Aergerniß; die Belege dafür sind nicht in der talmudischen Litteratur allein, sondern auch in anderen Litteraturen zu finden.

Im Talmud ist aber auch die entgegengesetzte, den Arzt und seine Kunst hochschätzende Anschauung vertreten. Dafür zeugt die im Talmud häufig vorkommende Anwendung von Arzneimitteln, von denen manche, das Gepräge ihrer Zeit an sich tragend, allerdings abergläubischer Natur sind; dafür zeugt die biblische Ehrenrettung der Aerzte, welche Fein erwähnt³⁾. Auf diese Ehrenrettung beruft sich Abaje, Schulhaupt zu Pumbeditha von 322 bis 337, der auch sonst von verschiedenen Hausmitteln spricht, indem er den Schluss des Gebetes vor

1) Sabb. 55 a. Ab. 5, 9. Arach. 16 a. und Par.

2) Cic. de fato, 13.

3) Jesaj. 38, 21.

dem Aderlasse abgeschafft wissen will¹⁾. Zu Ende der Tannaimzeit gewann auch das Studium der Arzneikunde einigen Boden, aber auch aus dieser Zeit werden nur zwei Aerzte namhaft gemacht: Samuel Jarchinaj und R. Chanina. Ueber letztern finden sich einzelne dürftige Notizen, reichlicher fließen die Quellen über erstern. Die Zusammenstellung Rapoport's, welche Fein berührt, läßt noch eine Nachlese zu, die zum Theil von Abraham Krochmal geliefert wird²⁾. Krochmal zieht aber aus der Empfehlung der Hand- und Fußwäsungen des Morgens und des Abends den übereilten Schluß, Samuel habe die Prießnitz'sche Heilmethode gekannt!! Die von Jakob Provençale angeführte, höchst interessante Stelle aus dem jerusalemischen Talmud³⁾ haben wir bisher nicht gefunden, und der Nachweis derselben wäre uns höchst willkommen. Im Allgemeinen genügt indes wohl das Gefagte, um darzuthun, daß sowohl die Werthschätzung der Medicin, als auch das fatalistische Vorurtheil gegen dieselbe um talmudische Anhaltspunkte nicht verlegen sind. Für die geonäische Epoche ist es interessant, daß R. Nitronaj in Pumbaditha (718—738) den Kidduschein für ein Heilmittel gegen Augenübel hielt⁴⁾! — Von öffentlichen Krankenhäusern wußte das talmudische und geonäische Alterthum nichts⁵⁾. Sehr frappant und bisher ganz unbeachtet geblieben ist das Verhältniß des Maimonides zur talmudischen Heilkunde⁶⁾. Folgende Wahrnehmungen reichen hin, daselbe von geschichtlichem Standpunkte zu beleuchten.

Die biblische Berechtigung zur ärztlichen Praxis — die bereits berührte Ehrenrettung — läßt er unerwähnt, wiewohl dieselbe in einer alten Barajtha gelehrt wird. Ihm erschien es höchst überflüssig, jene, sich von selbst verstehende Berechtigung erst aus der Bibel zu deduciren. Die traditionelle Motivirung:

1) Ber. 60 a.

2) He-Chaluc I. 71, 72. Oben Seite 351.

3) Dibre Chachamim, Metz 1849, 67.

4) RGA Gaon. Lyck 52. Tur O. Ch. 269.

5) Ueber 2 Kön. 15, 5 siehe die Ausleger.

6) Vgl. oben Band I. 319 ff.

der Confiscation des Arzneibuches mußte er bei seiner Hochachtung der medicinischen Wissenschaft für eine Ausgeburth des Irrthums (שיש בו מן השגות) erklären¹⁾. Es kann mithin nicht befremden, daß er über manche Wundercuren des Talmud entschieden den Stab bricht²⁾. Wenn der Talmud ferner Jeden, der einen Kranken besucht, demselben den sechzigsten Theil³⁾ der Krankheit abnehmen läßt, und sich bei Berechnung dieses Bruchtheiles fogar auf arithmetische Distinctionen einläßt⁴⁾; so mildert dies Maimonides dahin, daß der Besuchende gleichsam einen Theil der Krankheit abnehme, und dem Patienten Erleichterung gewähre⁵⁾. Andererseits fordert er auf seinem gelehrten Standpunkte, daß die Synedrialglieder medicinische Kenntnisse besitzen⁶⁾. Seine Ausleger haben die hierin liegende, auch sonst nicht ungewöhnliche Prolepsis nicht verstanden, und finden daher diese Forderung unbegreiflich!

Daß Maimonides, gestützt auf seine medicinischen Einsichten, der talmudischen Halacha in einzelnen Fällen widerspricht, haben schon sehr orthodoxe Rabbinen anerkannt⁷⁾. Das talmudische Verbot, Fische oder doch eine gewisse Gattung von Fischen zu gleicher Zeit mit Fleisch zu genießen⁸⁾, läßt Maimonides gänzlich fallen, weil er die gegebene diätetische Motivirung unbegründet fand, wie — allerdings unter verschiedenen

1) M. Comm. Peß. a. O. Oben S. 370.

2) Oben Band I. a. O.

3) B. m. 30 b. Das 60-stel vertritt im Talmud häufig die Stelle des kleinsten Bruchtheils, wie: das Feuer ist das 60-stel der Hölle, der Honig das 60-stel des Manna, der Sabbath das 60-stel der künftigen Welt, der Schlaf das 60-stel des Todes, der Traum das 60-stel der Prophetie (Ber. 57 b. und R. Sam. Edels daf. Peßach. 94 a. Taan. 10 a. B. mec. 84 b. B. bathra 73 b., womit B. kama 59 b. und Chul. 98 a. zusammenzuhängen scheint). Der Gem. Ned. a. a. O. war dieser Sprachgebrauch nicht mehr bekannt.

4) Nedar. 39 b.

5) H. Abel 14, 4.

6) H. Sanh. 2, 1.

7) Magen Abrah. 240, 29. : לי גרמא דהרמב"ם קאמר מרדך דרפואה יכנס 'אשרי' מצד הרין.

8) Peßach. 76 a.

Claufeln — schon R. Salomo Luria¹⁾ und R. Moses Sofer²⁾ bemerken. Dagegen zählt Maimonides aus physiologischen Gründen den Defect des Oberkiefers (לח העליון) zu den Terefoth³⁾, worin ihm bedeutende Autoritäten unter Berufung auf den Talmud widersprechen⁴⁾.

Die talmudische Diätetik dient dem Maimonides (H. Deoth, 4), nur in denjenigen Punkten zur Richtschnur, in denen sie mit seinen sonstigen Einsichten und Erfahrungen übereinstimmt.

Die Geschichte der jüdischen Aerzte von Carmoly setzen wir als bekannt voraus, und gestatten uns daher nur noch folgende Bemerkung. Bekanntlich beschäftigten sich die Rabbinen der arabischen Culturepoche viel mit der auch im Sohar⁵⁾ empfohlenen Arzneikunde, welcher sie in ihren Predigten zahlreiche Parallelen und Vergleichen entnehmen. R. Salomo ha-Levi in Salonich, welcher ein Enkel eines portugiesischen Emigranten war und seine Predigtsammlung 1575 vollendete, spricht in einer seiner Predigten von zwei ärztlichen Schulen auf eine Weise, welche Allopathen und Homöopathen ganz deutlich erkennen läßt: באיכות הדומים והמכריח 'הרופאים המדעיים' (6). Allein trotz seiner Achtung vor der Medicin, und trotz seiner Citate aus Hippokrates und Galenus tadelt R. Salomo dennoch die herrschende Vorliebe für die Aerzte, wodurch zum Gebete nur in der äußersten Noth Zuflucht genommen wird, und rühmt die französischen Juden, welche in Krankheitsfällen zunächst die Fürbitte des Rabbinen in Anspruch nehmen⁷⁾. Unter den Frankogermanen waren in der That die Aerzte nicht sehr einheimisch, dagegen wurden Wundercuren hoch in Ehren gehalten. Hieraus erklärt sich, daß Rasch den Arzt nur in Rück-

1) Jam Schel Schelomo zu Chul. 7, 15.

2) Chatham Sofer I. 101.

3) H. Schechita 8, 23.

4) Jore Dea 33.

5) III. 299.

6) Dibre Schelomo 274 d.

7) Daf. 36 b. Oben Band II 86.

sicht auf die Beschneidung nothwendig findet¹⁾. In Galizien und im nördlichen Ungarn müssen auch in unseren Tagen die Aerzte ihre Praxis häufig mit den Rabbinen theilen. Dort feiert also ⁵⁴⁹ die talmudische und frankogermanische Restauration wahre Triumphe, während sie den Romantikern nichts zu verdanken hat, als — Illusionen!

3. ADERLASSEN UND SCHRÖPFEN²⁾.

Die Phlebotomie und das Ansetzen von Schröpfköpfen ³¹⁴ heißt in der Mischna דַּקְקָה (דַּקְקָה³⁾). Für die Etymologie des Zeitwortes דַּקְקָה denkt Luzzatto an das syrische נִקְוָה = punctum [Stich, נִקְוָה rostrum avium, daher neusyrisch n'kâzâ actus rostro rimandi] und vergleicht das italienische: punger la vena⁴⁾. דַּקְקָה⁵⁾ heißt nach talmudischem Sprachgebrauche der sich schröpfen läßt⁵⁾. Der talmudische Ausdruck כָּכַר oder כָּכַר, welcher schröpfen bedeutet⁶⁾, ist etymologisch noch nicht erläutert. Euphemistisch wird aderlassen und schröpfen mit עָבַר סִלְחָה = etwas thun bezeichnet⁷⁾.

Die Operation des Aderlassens und Schröpfens verrichtete der אֲרִיזָן. Handwerker oder Meister heißt אֲרִיזָן⁸⁾ schon im jüngern biblischen Hebraismus; ebenso⁹⁾ in der Mischna, wo Uman einen Handwerker, Poel dagegen einen Tagelöhner be-

1) Siehe Seite 376.

2) Ben Chananja V (1862) 314—315.

3) Bechor. 5, 2. T Bechor. III 538_{5,8} Sifra Emor 98b 1 Z. Weiß-T M. Kat. II 231₅ Machschir. 6, 8.

4) Jes. Berlin, Additamenta ed. Rosenkranz II 119 a.

5) Nedar. 54 b. Ab. Zara 29 a.

6) Levy und danach Kohut sv vergleichen das arabische كَحَر.

7) Taan. 21 b. 25 a.

8) Hohesl. 7, 2.

9) [Statt wie es in neuester Zeit Sitte geworden ist, für ein mischnisches Wort die bei Aruch und Levy zufällig verzeichneten Stellen aus Talmud und Midrasch getreulich zu reproduciren, ist das mischnische אֲרִיזָן so zu belegen: Beca 1, 10. Arach. 6, 3. j Schabb. II 3_{b25}. 31. XIV 14_{c15} j Joma V 42_{b13} j Schekal. IV 48_{b3}. Schebiith 5, 6 j. M. fcheni I 52_{d27}. 29 אֲרִיזָן מ. Kat. 1, 8. 10. Kel. 26, 1, TAZ IV 467₂₀ babli 34 b. — אֲרִיזָן opp. מ. Kat. 1, 8. 10. Kel. 26, 1,

zeichnet: eine Unterscheidung, welche schon den Toßafisten unbekannt war¹⁾. Das Handwerk heißt daher אומנות²⁾. Sehr prägnant ist die Stelle im Jeruschalmi Sabb. 1, 3. אומן דרך אומנותו S. auch b. Ab. Zara 34 b. Im engern Sinne nennt der Talmud, wie bereits erwähnt, den Adlerlasser oder Schröpfer »Uman.« Raschi erklärt dieses Wort zuweilen mit »Arzt« (רופא) z. B. Berach. 64 a. Diese Erklärung ist aber nicht genau, da an manchen Stellen der Rofe und Uman neben einander angeführt werden, wie B. Bathra 21 a. Sanh. 17 b. wo Raschi »Uman« mit »Blutentleerer« (מקור דם) erläutert. Barbier wäre heutzutage eine passende Bezeichnung für Uman: merkwürdigerweise kommt dieser Ausdruck schon bei Maimonides vor: ספרן H. Maach. Ašur. 17. 29. Karo läßt denselben an der entsprechenden Stelle weg (Jore Dea 116, 6). »Rofe Uman« j. Sabb. 14, 4) heißt: geschickter Arzt, Arzt von Fach. Der Rofe oder Uman pflegte auch die Beschneidung zu vollziehen³⁾.

Zwei berühmte Lehrer des zweiten Jahrhunderts discutiren die Frage, ob zur Vollziehung der Circumcision ein heidnischer Arzt einem samaritanischen, oder dieser jenem vor-

TBk X 367¹⁷ — opp. בית בעל הבית TB m VII 387¹⁰⁻¹⁴ X 394⁴ Pešach. 4. 7. T Schabb. XIV. 131¹⁶ M. Kat. 2, 4. TBk X 368²⁴. B. m. 2, 2. Kel. 5, 4. T Kel. Bb I 591²². T. Kel. B. k. IV 573^{18. 25. 27.} opp. בית בעל הבית T Mikw. VI 659⁵⁻⁸. — Adjectivisch: אומן TB m XI 395²¹ T Beca III 205¹⁹ כוכב א' (sic) T. Kel. B. b. I 590³⁶ ללכא א' Schabb. 133 b. א' רופא (medicus artifex Lattes, Saggio I 52) T Git. IV 328² T B k VI 355²⁴ T Mak. II 439²⁸. B b 21 a. — Pl. אומנות Ber. 2, 4. B k 9, 3. B m 6, 1. 2. B b 3, 3. T B b II 399³². Ab. z. 5, 7. Tohoroth 7, 3. Für den Tempel arbeitende: Schek. 4, 5. 6. T Schek. II 176¹² T Meila I 558²⁹ Tem. 7, 1. Midd. 4, 5. Kel. 17, 9. Auf dem Tempelberge: T. Kel. B. b. II 591³⁹. Aus Alexandrien T Joma II 184¹⁻¹². j. Joma III 41^a 41-54 T Arach. II 544²¹⁻²³. אומן עם הארץ T Chag. III 238²¹].

¹⁾ B. mec. 75 b. Schlwg. השיבור.

²⁾ Schebiith 7, 4 T Dem. VI 56²¹ T Schabb. I 110¹⁸ T Sukk. IV 198²⁷ Kidd. 4, 14. T Kidd. I 336⁶ ff. 343¹⁰ ff. babli 82 b. IV 66a T Chul. II 503¹³ Bb. 9, 4 TBm. II 375²³ = T Hor. II 476⁷. TB b X 411³³. Sanh. 3, 3. T Ed. I 455³. Arach. 6, 3. Gerim III. Pl. T Ber. VII 14²⁹ Bikk. 3, 3. Pešach. 4, 6. T Peš. II. 159²³. T Kidd. V 343¹³ f. B. b. 9, 4. TB k XI 370³¹.

³⁾ Sabb. 133 b.

zuziehen sei¹⁾. Die Discussion setzt voraus, daß die Operation mindestens in der Regel Aerzten übertragen wurde. Ein Schriftgelehrter lasse sich, sagt die Barajtha, in keiner Stadt nieder, die keinen Arzt hat; der Arzt, erläutert Raschi, ist erforderlich, um die Knaben zu beschneiden²⁾. Diese Erläuterung muß aber so aufgefaßt werden, daß Raschi die rituelle Seite der ärztlichen Praxis hervorhebt, ohne jedoch die ganze Praxis hierauf reduciren zu wollen. In diesem Sinne ist es auch zu nehmen, wenn Raschi B. Bathra 21 a das Wort »Rofe« geradezu mit »mohel« erläutert; viel präciser³⁾ anderswo: שרץ מליל. Aus diesen Stellen geht unzweideutig hervor, daß die Beschneidung in der talmudischen Zeit in der Regel durch Aerzte oder Barbieri vollzogen wurde, und daß dies den Talmudauslegern des Mittelalters genau bekannt war. In der jüngern talmudischen Zeit kamen auch nichtärztliche Beschneider vor, wie aus folgendem astrologischen Lehrsatze zu ersehen ist: »Wer unter der Herrschaft des Mars das Licht der Welt erblickt, wird ein Barbier (מחל) ein Dieb, ein Fleischhauer oder ein Beschneider⁴⁾.«

Der Schröpfkopf (cucurbitula) heißt im Talmud Horn (קרנא). Buxtorf führt das deutsche »Schröpfunghorn« an. Karna kommt 315 öfters vor, wie Sabb. 154 b. Makk. 16 b. Buxtorf schließt aus der Benennung Karna, daß die Schröpfköpfe aus Horn verfertigt wurden, und fügt hinzu, daß man später metallene und gläserne Köpfe anwendete (Lexicon chald. 119). Von gläsernen Schröpfköpfen spricht jedoch schon Maimonides⁵⁾.

Ueber die Blutentleerung durch Aderlaß und Schröpfköpfe ertheilt der Talmud verschiedene Vorschriften, die wir hier zusammenstellen. 1. Einfluß der Witterung und der Zeit: »An einem Tage, an welchem der Himmel umwölkt ist, oder Südwind — so nach Raschi, Ostwind nach Aruch — weht, darf weder geschröpft noch beschnitten werden.« So lehrte R. Papa

1) T Ab. Zara III 464₁₆. babli 26 b.

2) Sanh. 17 b.

3) Ab. Zara 26 b.

4) Sabb. 156 a. Oben Band II 121.

5) H. Maach. Aßur. 17, 29.

b. Chanan (gest. 375) in Nares, von dem auch andere diätetische Regeln herrühren. Später fügte man hinzu: Jetzt, wo Viele diese Vorschrift übertreten, bewährt sich der Pfalmspruch: Die Einfältigen behütet Gott¹⁾. An gewissen Tagen der Woche und des Monates wurde, theils aus astrologischen, theils aus anderen Gründen, jede Blutentleerung vermieden. Am Rüsttage des Wochenfestes galt jede Blutentleerung für gefährlich, an den Rüsttagen anderer Feste wurde sie ebenfalls vermieden²⁾. Letztere Bestimmung ist von den frankogermanischen und polnischen Casuisten sanctionirt worden, nur meinte R. Jakob ha-Levi (gest. 1427 in Worms³⁾, daß nur der Aderlaß, nicht aber das Schröpfen verboten sei. R. Mos. Isserles: ראש השנה.

2. Periodische Wiederkehr: »Jeden Monat nehme man eine Blutentleerung vor; bei zunehmendem Alter geschehe dies seltener.« So Samuel, der Arzt⁴⁾. Maimonides empfiehlt eine kleine Blutentleerung im Frühling und Herbst: vom 50. Lebensjahre an soll jede Blutentleerung vermieden werden⁵⁾. R. Josef Karo findet hier die Opposition gegen den Talmud unverfänglich, indem nicht gefordert werden kann, daß Babylon, wo die Lehrer der Gemara lebten, in Bezug auf Medicin und Lebenssitte für andere Länder maßgebend sei. Er hätte hinzufügen sollen, daß Maimonides auch rücksichtlich der Blutentleerung am Rüsttage des Wochenfestes gegen den Talmud opponire, weil die Warnung des Talmud, als auf dämonologischen Anschauungen beruhend, keine Bedeutung für ihn hatte⁶⁾.

3. Diät: »Vor der Blutentleerung soll man keine Nahrung zu sich nehmen; unmittelbar nach derselben ebenfalls nicht.« — »Nach der Blutentleerung ist Ruhe wohlthuend.« — Auf eine gute Tafel wurde viel gehalten: »Man verkaufe die Balken des Hauses, um sich Schuhe zu verschaffen; man ver-

1) Jebam. 72 a.

2) Sabb. 129 a.

3) O. Chajjim 468, 10!

4) Sabb 129 b.

5) H. Deoth 4, 18.

6) Vgl. Band I 319 ff.

kaufe die Schuhe um sich nach der Blutentleerung ein Mahl bereiten zu lassen. Wer es mit diesem Mahle leicht nimmt, mit dessen Leben wird's im Himmel leicht genommen; denn keine Schonung verdient, wer sich selbst nicht schont.« Fleisch und Wein durften bei diesen Mahlen nicht fehlen¹⁾.« Maimonides steht auch hier mit dem Talmud im Widerspruche.

4. Gebet vor der Blutentleerung: »Es sei dein Wille, Ewiger, mein Gott, dafs mir dieser Akt zur Heilung gereiche, denn du heilst, ohne Lohn dafür zu verlangen²⁾.« Nach der Entleerung: »Gelobt seist du Gott, der die Kranken heilt³⁾.«

Schließlich sei noch der Barbier Abba erwähnt, der an einem verborgenen Orte ein Caffette angebracht hatte, in welche die Patienten ihr Honorar warfen, damit die Armen nicht beschämt würden. Schriftgelehrte wurden von ihm überdies gratis bewirthet, und seine Verehrung gegen dieselben kannte keine Grenzen⁴⁾.

4. DER KAISERSCHNITT⁵⁾.

1. DIE AUFGABE.

Von G. Wolf, Religionslehrer in Wien.

Das Gubernium in Galizien und in Böhmen erließ unterm 681

1. April 1801 eine höchst eigenthümliche Verordnung. Aerzte hatten der Regierung die Anzeige gemacht, dafs bei Entbindung jüdischer Frauen Fälle vorgekommen waren, wo die Vorname des Kaiserschnittes angezeigt war, die Juden aber sich weigerten, denselben vornehmen zu lassen. Wie es scheint, ließ sich die Regierung von Fachmännern ein Gutachten über diese Frage geben⁶⁾, und entschied hierauf, dafs nach »Peßachim 7«

1) Sabb. 129 a. Nedar. 54 b. Taan. 25 a.

2) Berach. 60 a.

3) Maim. H. Berach. 10, 21.

4) Taan. 21 b ff.

5) Ben Chananja IX (1866) 681—700.

6) Die Voracten liegen mir nicht vor, da die Verordnung vom Gubernium und nicht vom Staatsministerium, der ehemaligen Hofkanzlei, ausging. Dieselben werden wohl bei der Statthalterei in Lemberg oder in Prag zu finden sein.

nicht gestattet sei, den Kaiserschnitt vorzunehmen. Ich habe die betreffende Stelle nachgelesen, daselbst jedoch nichts gefunden, was auf unseren Gegenstand Bezug hätte. Dem Gegenstande weiter nachforschend, gelangte ich zu dem Resultate, daß der Talmud und die Deciforen die Vornahme des Kaiserschnittes nicht gutheißen würden. Der Kaiserschnitt wird nämlich bekanntermaßen dann vorgenommen, wenn der Arzt zu der Ueberzeugung gelangt, daß Mutter und Kind sterben müßten, wenn derselbe nicht vorgenommen würde. Durch die Operation wird das Kind wahrscheinlicher, die Mutter möglicherweise gerettet. Der letztere Fall tritt jedoch sehr selten ein; zumeist erfolgt der Tod der Mutter. Der Talmud geht aber von dem Grundsätze aus, daß das Kind, so lange es im Mutterleibe ist, noch nicht als Mensch zu betrachten sei. Während er das Menschenleben hochachtet, dehnt er seine hierauf bezüglichen Grundsätze nicht auf den Fötus aus und zwar geschieht dies in Rücksicht auf das Schriftwort: »Wenn Männer Streit haben und stoßen ein schwangeres Weib, daß ihre Frucht abgeht, ohne daß (nach dem Talmud dem Weibe) ein Schaden widerfährt; so soll man ihn um Geld strafen, wie viel des Weibes Mann ihm auferlegt, und er soll es geben nach Entscheidung der Richter¹⁾.« Der Tod der Leibesfrucht zieht also nur eine Geldbuße oder einen Schadenersatz nach sich. Einen Unterschied zwischen Kindesmord und Abtreibung der Leibesfrucht macht auch das österreichische Strafgesetz. Während der Mord an einem ehelichen Kinde mit lebenslangem schwerem Kerker und an einem unehelichen Kinde mit 10 bis 20jährigem Kerker zu bestrafen ist, wird die Abtreibung der Leibesfrucht mit schwerem Kerker von 1 bis 5 Jahren bestraft²⁾. Bei den Chinesen wird die Abtreibung der Leibesfrucht überhaupt nicht bestraft. Ob nach talmudischem Principe die Abtreibung der Leibesfrucht strafbar war, wage ich nicht zu entscheiden. Gewiß ist, daß schon die Mischna lehrt, man dürfe das Kind, so lange es noch im Mutterleibe ist, tödten, um

1) 2 M. 21, 22. 23.

2) Strafgesetzbuch §. 139. 145.

dadurch die Mutter zu retten, und die späteren Autoritäten functioniren dieses Gesetz¹⁾. Ferner lehrt der Talmud: »Wenn eine Gebärerin am Sabbath stirbt, darf man selbst unter Verletzung der Sabbathgesetze ein Instrument holen, um ihr den Leib aufzuschneiden, und möglicherweise das Kind zu retten.« R. Moses Isserles lehrt dagegen, daß dies in unserer Zeit überhaupt nicht zulässig sei²⁾. Auch sonst ist in der Mischna und Gemara von »Joce Dofan« die Rede³⁾.

Frankel erzählt gleichwohl, daß man in Beyrut die todte Mutter so lange mit Stöcken geprügelt habe, bis das Kind, welches Lebensfähigkeit hatte, abging. Den Kaiserschnitt wollte man selbst an einer Verstorbenen nicht vornehmen lassen⁴⁾.

Wiewohl ich nun nicht glaube, daß man in civilisirten Ländern bei vorkommenden Fällen den Rabbiner vor der Operation befragt, so erlaube ich mir dennoch die Frage zu stellen: Ist der Kaiserschnitt nach jüdischem Gesetze gestattet oder nicht gestattet?

II. DIE LÖSUNG.

Die von unserem geehrten Freunde zur Sprache gebrachte Joce-Dofan-Frage wurde schon 1849 von Lewysohn der öffentlichen Discussion unterbreitet, worauf R. J. Wunderbar 1850 aus seiner damals noch nicht erschienenen biblisch-talmudischen Medicin die Resultate seiner Forschungen mittheilte⁵⁾. Ohne diese Mittheilung zu kennen, veröffentlichte Dr. Reich in diesem Jahre einen Aufsatz: »Ueber einige Andeutungen des Kaiserschnittes an Lebenden nach dem Talmud⁶⁾«.

¹⁾ Ohol. 7, 6. Chofchen Mischna 425, 2. Vgl. TGitt. IV 328₃ TMakk. II 439₂₉ TA. z. III 463₂₁.

²⁾ Arach. 7 a. Or. Chajj. 330, 5. vrgl. D. Mosche daf.

³⁾ לידן נידה = die zur Seite hinausgegangene Leibesfrucht: Nidda 5, 1. (Das Nähere s. weiter unten.)

⁴⁾ Nach Jerusalem. S. 91 der Stern'schen hebr. Uebers.

⁵⁾ LB. d. Or. X. Nr. 24. XI. 102—105.

⁶⁾ Aerztl. Litteraturblatt (Beil. zur Allgem. Wiener Med. Zeitung) 1866, S. 18. 19.

688 Nach Wunderbar's Anschauung kommt der Joce Dofan durch Gastrotomie — Laparotomie — zur Welt. Diese Operation trat, wie er glaubt, »ohne Zweifel auch bei Lebenden in dem Falle ein, wo ein Kind, welches durch gewisse Umstände frei im Unterleibe, oder in den Muttertrompeten, oder im Eierstocke sich befand, künstlich zur Welt befördert werden sollte.« Nach dieser Auffassung setzt der Joce Dofan eine Schwangerschaft am unrechten Orte (Parakyefis, graviditas extrauterina) voraus. Dagegen hält es Dr. Reich für selbstverständlich, daß die dem Talmud angeblich bekannte Operation der wirkliche Kaiserschnitt war, wobei also nicht nur die Bauchhöhle, sondern auch der Fruchthalter künstlich eröffnet wurde.

Nimmt man es mit dem Wortlaute der Quellen genau, so muß man erstere Anschauung als die richtige anerkennen¹⁾, und einräumen, daß der Talmud den eigentlichen Kaiserschnitt an Lebenden gar nicht kennt²⁾, was selbst dem gründlich unterrichteten Wunderbar entgangen ist.

¹⁾ ער שחצא סמקום שמורעא כרט לנצח דוכן (Sifra Tazria Anf. Ker. 7 b. Nidda 40 a). In letzteren Stellen steht שחצא für שחצא. Nach beiden Lesarten geht die Schwangerschaft nicht dort vor sich, wo in der Regel die Foecundatio geschieht. Hiermit stimmt auch die Benennung Joce Dofan überein, denn unter letzterem versteht der Talmud nach W. »denjenigen Theil des Unterleibes, welcher sich etwa in der Gegend der untersten Rippen bis zum äußersten Ende des Beckens herab befindet und vom Bauchfelle (Peritoneum) bedeckt wird.« Der Ausdruck שמורעא ist aus der Schrift geflossen: 3 M. 12, 2. Ueber die talmudische Theorie der Foecundatio siehe Kidd. 30 b. Nidda 31 a. Wajjikra r. 14. Vgl. R. Jesaj. Berlin in Scheil. Schal. Nr. 65. Was Ibn Efra 3 M. 12, 2 im Namen »Vieler« anführt, findet sich im Talmud Nidda 25 b. und Par. St. ויעל muß bei Ibn Efra, wie ich glaube, נאן gelesen werden.

²⁾ [Dies wird jetzt allgemein anerkannt. So berichtet z. B. Kleinwächter bei Eulenburg, Real-Encyclopädie der gesammten Heilkunde VII. 315: Daß die alten Juden den Kaiserschnitt an den Todten kannten, ist erwiesen. Der Talmud giebt nach dieser Richtung hin Vorschriften. (Fulda, Beitrag zur Geschichte des Kaiserschnittes. Siebold, Journal Band VI, 1.) Ebenso sagt Schauta in der zweiten Auflage der genannten R. Enc. (1887) X 580: »Der Talmud gebietet die Ausführung des Kaiserschnittes an verstorbenen Schwangeren selbst am Sabbath« (El. v. Siebold). Der seinerzeit heftigst geführte Streit zwischen Mansfeld, Reich, Israëls einerseits und Fulda andererseits, ob der Talmud unter »Joce Dofan« den Kaiser-

Mit dieser Einsicht in die talmudischen Quellen stimmt auch das Zeugniß der Geschichte überein, nach welchem »die Operation des Kaiserschnittes an Lebenden, insoweit verbürgte Ueberlieferungen vorhanden sind, erst zu Ende des sechzehnten, oder zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts bekannt wurde, indem die aus früherer Zeit bekannt gewordenen Fälle (von Jakob Nufer im Jahre 1500, von Döring im Jahre 1531, von Donat im Jahre 1541) bloß als Schwangerschaften gedeutet werden dürfen, bei welchen sich die Früchte außerhalb der Gebärmutter befanden, und nach vorausgeschickter einfacher Eröffnung des Unterleibes (Bauchschnitt) extrahirt wurden¹⁾.« Ja es wird sogar der Zweifel nicht unberechtigt sein, ob die talmudische Zeit selbst den Bauchschnitt an Lebenden aus eigener Erfahrung und Anschauung gekannt habe, indem der Gedanke, daß die talmudischen Quellen nur vom Hörenfagen darüber unterrichtet waren, ziemlich nahe liegt.

Um sich hierüber zu orientiren, muß man ins Auge fassen, daß der Talmud einen menschlichen²⁾ und einen thierischen³⁾ Joce Dofan namhaft macht. Ferner muß man sich vergegenwärtigen, daß die mittelalterlichen Talmudschulen in Ansehung des Joce Dofan verschiedener Meinung sind.

schnitt an der Lebenden oder nur an der Todten verstanden habe, scheint zu Gunsten der letzteren von Fulda vertretenen Ansicht entschieden werden zu müssen, für welche Ansicht auch Plofs in einer sehr gründlichen Kritik eintritt.

1) Scanzoni, die geburtshilflichen Operationen 274. Eulenburg Real-Encyclopädie, a. a. O.

2) Nidda 5, 1. babli 40 a. j. 3, 4 f 50^d₄₂. Kerith. 1, 5. babli 7 b Bechor. 8, 2. babli 47 b. Sifra Tazria Anf. 57 d Sifre II. 215 Chul. 51 b. Dr. Reich sagt, daß im Talmud »ein ganzer großer Abschnitt verschiedenen gesetzlichen Bestimmungen über das Erbrecht, über Zulässigkeit zum Priesterdienste (!) bei solchen Kindern gewidmet ist:« eine Behauptung, welche auf vollständiger Unkenntniß der Quellen beruht.

3) Zebach. 8, 1. 9, 3. 14, 2; T VIII 491₆ 492_{3,14} Bechor. 2, 9. TBechor. III 537₁₁ VII 542₇₋₉ Sifra Anf. 2_{c1} Cav Anf. 29_{b4} Weiß. babli 19 a. b.; Temura 2, 3. T I 552₁ babli 11 a 17 a. Para 2, 3. T II. 631₁₁ Jebam. 84 a; Ab. Zara 23 b; Chul. 38 b. 51 b. 69 b; Nidda 40 b. Vrgl. RGA R. Simon b. Cemach Duran I. 110. R. Jefaj. Berlin in Haflaah sv. נָסֵךְ.

1. Die frankogermanische Schule läßt den menschlichen Joce Dofan nicht durch einen Bauchschnitt, sondern durch Anwendung eines Medicamentes zur Welt kommen. Wunderbar wagt nicht zu entscheiden, ob darunter ein ätzendes oder ein betäubendes Mittel zu verstehen sei, »welches letztere angewendet wurde, um die Gebärerin für die mit einem Instrumente zu vollziehende Operation unempfindlich zu machen.« Letztere Auffassung ist irrthümlich, da die frankogermanische Schule den Bauchschnitt an einer lebenden Person nicht einmal für möglich hielt¹⁾, und daher diese Operation nur bei Thieren zulässig findet²⁾. Wunderbar nimmt an, daß Raschi an ein ihm bekanntes Aetzmittel gedacht habe. Allein wäre dies der Fall gewesen, so hätte Raschi dieses Mittel ausdrücklich genannt, wie er in ähnlichen Fällen zu thun pflegt. Wahrscheinlich rieth er auf den Gebrauch eines abtreibenden Mittels. Ein Gleiches thut er in Bezug auf die Milzlosen, von denen der Talmud spricht; auch hier soll die Milz durch Arzneimittel absorbiert worden sein³⁾. Wunderbar kannte diese, der frankogermanischen Schule eigenthümliche, rathende Methode nicht:

1) Raschi Chul. 51 b. : ע"י סם וכן הוא וכן אתו חיון Nidda 40 a. : Letztere Stelle führt W. selbst an. Vgl. Toß. Ker. 7 b. : סם סתרו לכנסה והוציאו הולד Mit gründlichem Verständnisse R. Samuel Edels zu Chul. 51 b. : דאמי היה ליכא לפרוש'אלא Raschi Sab. 135 b. oben wird aber deshalb nicht als lapsus calami zu betrachten sein, da Raschi wohl an den Joce Dofan einer Verstorbenen gedacht hat.

2) Raschi Chul. 38 b. : שקרעו והוציאוהו, פעמים שמהם פעמים שחיה Hierauf bezüglich sagt Dr. Reich mit Recht: »Letzteres (שחיה) kann nur auf das Mutterthier bezogen werden, da das Leben des Jungen von vornherein vorausgesetzt wird.« Nur kann davon auf den menschlichen Joce Dofan kein Schluß gezogen werden. Die Geburt des letztern kann im Sinne der frankogermanischen Schule durch keinen Bauchschnitt an einer Lebenden bewerkstelligt werden. Doch spricht Raschi von der Anwendung des Medicamentes auch dort, wo vom thierischen Joce Dofan die Rede ist : תחלה ע"י סם וסבין (Chul. 69 b), was wohl so verstanden werden muß: anfangs durch ein Medicament oder ein Messer.

3) Ab. Zara 44 a. Sanh. 21 b. angeführt von Wunderbar a. a. O. S. 105.

er läßt sich daher verleiten, sogar die Vermuthung auszusprechen, »daß gedachte Aetzmethode ehemals bekannt gewesen sein könnte, durch welche vielleicht schon bedeutende Operationen ausgeführt worden sind, was einen interessanten Beitrag zur medicinischen Culturgeschichte liefern würde«: eine Vermuthung, die rein in der Luft schwebt, da sich die franko-germanische Schule weder mit Operationen, noch mit Medicin überhaupt beschäftigt hat.

Die berührte Methode der franko-germanischen Schule bildete sich in einer Umgebung aus, die nichtsweniger als geeignet war, zu einer wissenschaftlichen Betrachtung alter Schriftdenkmäler aufzumuntern. Die Cultur des Mittelalters beschreibend, sagt ein neuerer Geschichtschreiber: »Im zehnten und in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts wird die Unwissenheit vollständiger; in 150 Jahren zählt man nur 25 Schriftsteller, wovon die meisten werthlos sind. In diesen finsternen Zeiten verlor sich fast selbst die Schreibekunde. Die vornehmsten Personen, die obersten Richter, konnten mitunter ihren Namen kaum schreiben. Die Bücher wurden immer seltener und verschwanden in einigen Gegenden ganz. Der Fleiß der Mönche im Abschreiben ersetzte nicht überall die Zerstörungen der Barbarei und die Verluste der Fahrlässigkeit. Auch schrieben die Mönche mit schlechter Auswahl ab und meist im Dienste der Hierarchie.« Und wenn auch gerade in den Zeiten Raschi's eine schwache Morgendämmerung der Cultur begann, so war dieselbe eben nur schwach. Die Sprache der allenfalls gepflegten Wissenschaften, die lateinische, hatte für die Juden vermöge ihres christlich kirchlichen Charakters nichts Anziehendes; die jüdischen Gelehrten nahmen von lateinischen Büchern keine Notiz¹⁾. Die Zeit der besonnenen und fleißigen Beobachtung war noch lange nicht gekommen. Nach alldem wird man sein Erstaunen mäßigen, wenn man erfährt, daß R. Isak b. Eleazar ha-Levi in Worms, Raschi's Lehrer, einer der geachtetesten Talmudisten des elften Jahrhunderts, sogar zu rathen wagte, daß der Fötus durch den Mastdarm abgeht²⁾! Eine

1) Vgl. oben Seite 67.

2) Toßaf. Ker. 7 b. Schlwg. דיצא דרך בית הרעי: יוצא Die dagegen angeführte Stelle aus Bechor. findet sich das. 7 b.

allerdings weit entfernte Analogie hierzu bildet ein Bericht des russischen Arztes Bogren. Derselbe fand nämlich den Abgang der Knochen eines sieben Monate alten Fötus durch den Mastdarm bei einer 25 Jahre dauernden extrauterinen Schwangerschaft mit völliger Genesung der Mutter¹⁾.

2. Eine ganz andere Stellung behauptet zur Joce-Dofan-Frage die maurische Schule, welche auf einer ohne Vergleich höhern Culturstufe stand, als die frankogermanische, und die viele angefehene Aerzte zu den Ihrigen zählte. Ihr Vertreter auf dem Gebiete der Mischnaerklärung ist Maimonides. Derselbe vollendete sein Werk über die Mischna 1165, nach Anderen 1168 in Aegypten, und gestattete sich in demselben zuweilen, seinen Text auf eine von der gemaristichen Auffassung abweichende Weise zu erläutern²⁾. Seine univervelle Bildung be-
 685 kundete er nicht nur in seinen gelegentlich eingeflochtenen religionsphilosophischen, psychologischen, ethischen und dogmatischen Exkursen und Bemerkungen, sondern auch bei Erklärung naturwissenschaftlicher Ausprüche der Mischna. Letztere fesseln hier zunächst unsere Aufmerksamkeit.

Herr Dr. Reich behauptet allerdings: »In der kurz und apodiktisch, wie ein Gesetzbuch, geschriebenen Mischna ist immer von concreten Dingen die Rede, nicht von abstracten und hypothetischen.« Dem ist jedoch nicht also. Die Mischna behandelt auch solche Dinge als »concret«, die es in Wirklichkeit nicht sind. Die frankogermanische Schule nimmt die mischnischen Voraussetzungen auf Treu und Glauben an, ohne darüber Reflexionen anzustellen. Maimonides thut dies nur ausnahmsweise³⁾, und er pflegt selbst in diesem Falle leise anzudeuten, daß der Standpunkt der Mischna nicht der seinige ist⁴⁾. Er schreckt sogar vor rationalistischen Mischnaerklärungen

¹⁾ Braun, Handbuch der Geburtshilfe §. 288. S. 563.

²⁾ Geiger, Moses b. Maimon. Nachgel. Schriften III, 58. 84. Anm. 35. vrgl. Schorr im he-Chaluc V, 33. 55. 59. Nr. 26.

³⁾ Aboth 5, 6.

⁴⁾ Sabb. 6, 10 die sympathetischen Heilmittel. Maim. Mischnacomm. יסור יסור כעלי סולין Karo in K. Mischne H. Sabb. 19, 13 liest יסורו für יסור. Jede talmudische Begründung entbehren die maimonidischen Worte das. יסור יסורו הרופאים שחזקו סעול !

nicht zurück, um die Mischna mit seinen naturwissenschaftlichen Anschauungen in Einklang zu bringen¹). Im Geiste dieser Selbständigkeit läßt er auch auf dem Gebiete der Halacha gemaristisch-naturwissenschaftliche Anschauungen fallen, um seinen eigenen Weg zu gehen²). Besonders charakteristisch ist sein Verfahren, wo er ihm befremdlich scheinende Anschauungen zwar in Schutz nimmt, aber nicht ansteht, seinem Befremden Ausdruck zu geben³). Damit hängt nun auch seine Erklärung des Joce Dofan zusammen. Von einem Medicamente, wodurch die Operation bewirkt werden soll, findet sich bei ihm keine Spur. Vielmehr spricht er sich zu wiederholten Malen dahin aus, daß der Joce Dofan nur infolge einer vollzogenen Operation zur Welt komme⁴). Einen Unterschied zwischen dem menschlichen und thierischen Joce Dofan kennt er daher nicht.

Wenn man nun bisher annahm, es läge in den von einander abweichenden Erklärungen Raschis und Maimonides nichts Anderes vor, als die Verschiedenheit subjectiver Ansichten, so war man entschieden im Irrthume. In diesem, wie

¹) Siehe oben S. 373. Sehr eigenthümlich ist die Deutung des Arzneibuches auf geheime Antidota gegen Vergiftung. Hierher gehört auch die Erklärung des קורדיקס für eine Art von Epilepsie: Gittin 7, 1; f. babli 67 b. und Raschi.

²) Wir erinnern nur an דרוסה (Chul. 3, 1). Die Gemara spricht von dem Austreten eines Giftstoffes aus den Krallen der Raubthiere (Chul. 52 b. 53 a: קרטי דסה, וידרה. Raschi hebt dies zu wiederholten Malen hervor. Maim. hütet sich sorgfältig, es zu erwähnen. Siehe oben Band I 321 ff.

³) Chul. 9, 6.: עכבר שחצוי כשר וחצוי ארס. Dazu Maim.: »Es ist dies etwas Bekanntes, das mir von unzähligen Berichterfattern nach angeblicher Autopsie erzählt wurde, wiewohl die Entstehung von Thieren auf die Weise etwas Abenteuerliches ist, wofür sich in keinem Falle eine Erklärung anführen läßt.« Parallelen hierzu: Lewyfohn Zoologie §. 494. wo jedoch das קרסות bei Heller mißverstanden ist. H. will sagen: die Entstehung des Organischen aus Anorganischem spricht gegen diejenigen, die an die Ewigkeit der Welt glauben, indem sie die Möglichkeit einer solchen Entstehung (generatio aequivoca) in Abrede stellen. Auch §. 14 steht das Wort »organischen« irrthümlich.

⁴) Bechor. 2, 9; 8, 2; Nidda 5, 1.

in jedem ähnlichen Falle. stehen nicht verschiedene individuelle Ansichten einander gegenüber, sondern verschiedene Culturstufen. Die frankogermanische Schule kann sich nicht denken, daß man einer Gebärerin vermittels eines Messers den Bauch öffne, ohne dieselbe zu tödten: sie rath daher, daß man derselben ein Medicament gereicht habe, wodurch die Geburt »von der Seite« bewerkstelligt wurde. Die spanische Schule, die sich mit der von den Frankogermanen gänzlich vernachlässigten Medicin vielfach beschäftigte, konnte an ein Medicament nicht denken, sie mußte daher eine Operation voraussetzen. Nun kannte aber die medicinische Praxis der maimonidischen Zeit weder den Kaiserschnitt, noch den Bauchschnitt an Lebenden. Daher die Bedächtigkeit, mit welcher Maimonides bei Erklärung der bezüglichen Mischna's zu Werke geht. An einer Stelle sagt er, daß der Bauchschnitt nur an solchen Gebärerinnen vollzogen werde, die »zu den Pforten des Todes gelangt sind.« An einer andern Stelle äußert er unverhohlen, daß er es trotz der bestätigenden Erzählungen unbegreiflich finde, wie ein Weib nach dem Bauchsnitte noch leben, 686 schwanger werden und gebären könne¹⁾. Da aber die Mischna ausdrücklich von einer auf den Joce Dofan folgenden Geburt spricht, so sieht er sich genöthigt, dies auf eine Zwillingsgeburt zu beziehen. Dagegen polemisirt nun Wunderbar, indem er sich nicht nur auf die älteren frankogermanischen Commentatoren, sondern auch auf die Erfahrung »der ältesten und neuesten Zeit« beruft, nach welcher Weiber selbst nach der Operation des eigentlichen Kaiserschnittes empfangen und geboren haben. Maimonides gegenüber ist aber die Einwendung nicht vom geringsten Belange. Wunderbar hat hier die Hauptsache, nämlich die Unterscheidung zwischen der Operation an Lebenden und der an Todten, aus den Augen verloren. Nur letztere ist aus der ältesten Zeit bekannt. Auf sie bezieht sich die lex regia des Numa Pompilius²⁾: »keine schwanger verstorbene Frau zu begraben, wenn ihr nicht zuvor die Frucht

¹⁾ Mischnacomm. Bechor. 8, 2. איני יודע לו טעם והוא ענין דר חמור. Verg Bertinoro und Lipm. Heller a. a. O.

²⁾ Siehe unten Seite 391.

aus dem Leibe geschnitten wird; wer dagegen handle, solle als Mörder angesehen werden.« Der Kaiserschnitt — eigentlich Bauchschnitt — an Lebenden konnte aber Maimonides nicht bekannt sein, da diese Operation in seiner Zeit noch nicht versucht worden war, wie wir bereits oben nach Scanzoni dargethan haben. Maimonides bleibt also auch hier seiner selbständigen Forschung getreu, indem er sich durch unverbürgte Sagen nicht irre machen läßt. Seine Skepsis ist umso begründeter, als selbst geburtshilfliche Autoritäten unserer Zeit trotz aller Fortschritte, welche die operative Technik gemacht hat, nichtsweniger als geneigt sind, der fraglichen Operation eine günstige Prognose zu stellen. »Für uns«, sagt Scanzoni, »ist der Bauchschnitt eine der nur höchst selten von einem günstigen Erfolg begleiteten Operationen, sowohl bezüglich der Erhaltung der Mutter, als auch in Rücksicht auf die Lebensrettung des Kindes¹⁾.« Und in Bezug auf den Kaiserschnitt: »Wenn man berücksichtigt, welche Gefahren die Verletzung des Peritonäums und des hochschwangeren Uterus in der Regel einschließt; so muß man, wenn man auch von den vorliegenden Erfahrungen gänzlich absteht, schon a priori zur festen Ueberzeugung gelangen, daß die uns beschäftigende Operation zu den die ungünstigste Prognose bedingenden Eingriffen gezählt zu werden verdient²⁾.«

3. Die orientalische Schule kennt keinen Bauchschnitt an Lebenden; sie läßt daher den Joce Dofan erst nach dem Tode der Mutter zur Welt kommen³⁾. Dies steht nun allerdings mit Mischna und Gemara in Widerspruch. Simon b. Cemach Duran bemühte sich schon im 15. Jahrhundert, diesen Widerspruch auszugleichen⁴⁾, was ihm aber nicht gelang. Ausge-

1) Die geburtshilflichen Operationen. S. 302.

2) Scanzoni a. a. O. S. 275. Siehe unten Seite 395.

3) Aruch דפן I.: אם הייתה הנאשה סעוכתה ויבחה ודולר הי קורעי' אותה ככסנה ויוצא
Die Erklärungen R. Nathans fließen bekanntlich in der Regel aus der Ueberlieferung der Gaonen.

4) RGA. I. 110. Das Wort ויבחה foll nur sagen wollen, daß sie dem Tode nahe war. Im Sinne des Talmud wäre aber der Ausdruck sehr unglücklich gewählt, da nach der talmudischen Anschauung die Gebäerin nach der »Seitengeburt« nicht stirbt, sondern längere Zeit lebt.

glichen kann dieser Widerspruch überhaupt nicht werden; erklären läßt er sich auf eine doppelte Weise. Entweder nimmt man an, daß die Gaonen, die sich überhaupt minder ängstlich an das Wort des Talmuds hielten, als ihre Nachfolger¹⁾, auch hier die Bahn des Talmuds verließen; oder man giebt der Vermuthung Raum, es sei schon ihnen bekannt gewesen, daß der Talmud auch höchst problematische, in der Wirklichkeit niemals vorkommende Fälle mit in den Kreis seiner minutiösen Casuistik zieht²⁾. Für unsern Gegenstand ist die Wahrnehmung von besonderem Interesse, daß dies auf keinem be-
 687 sondern Gebiete der talmudischen Casuistik mit so vieler Extravaganz geschieht, als in den Gesetzen, welche die Geburt und namentlich die Anomalien der Organisation des Fötus betreffen. Nachdem Maimonides im Mischnacommentare diese Anomalien besprochen hat, fügt er hinzu: »Meine nicht, daß Geburten, wie die hier erwähnten, in der Natur unmöglich seien; in Wahrheit sind sie möglich. Es ist mehr, als dies, bezeugt und von dem Philosophen noch Fremdartigeres verzeichnet worden. Die Mehrzahl der Naturerscheinungen hat ihre Norm; es kommen aber auch fremdartige Ausnahmen vor³⁾.«

Nach dem Gefagten sind die Anschauungen der drei Schulen vom Joce Dofan folgendermaßen zu charakterisiren. Die Anschauung der frankogermanischen Schule fließt aus dem naiven Glauben, die der maurischen aus der wissenschaftlichen Skepsis, die der orientalischen aus dem Vertrauen zur Empirie. Die beiden Letzteren hatten also von dem Kaifer- und Bauchschnitte an Lebenden keine Kunde, und die Hoffnung des Herrn Drs. Reich, daß es »vielleicht der Zukunft gelingen wird, entweder im Talmud selbst, oder in anderen

1) S. Schorr he-Chaluc V 33. 34. 36. An die antitalmudischen liturgischen Einrichtungen der Gaonen haben wir erst vor Kurzem erinnert: B. Ch. IX. 409. Anm. 9. 410. Anm. 14. 424. Anm. 8.

2) Toß. Kethub. 4 b. Schlwg. ער. דמה רבני' אשכחן דלא שכוה וסיירי ברין עד Simon b. Cemach דש'ם לדרוש ולקבל שבר כדאמרי' ב' דהס' . . . אר'פי שלא יבא לעולם Duran bezeichnet solche Erörterungen als דרך צרות was ungefähr so viel fagen will, als: in witziger Weise (Magen Aboth 43 a).

3) Nidda 3, 2.

litterarischen Werken, besonders des Orients noch weitere Stellen aufzufinden«, welche das, was er über den Kaiserschnitt in der talmudischen Zeit sagt, »bestätigen, oder in irgend einer überraschenden Weise aufklären werden«, hat, mindestens so weit sie den Talmud betrifft, gar keine Chancen auf Erfüllung. Der Hintergrund zu den mischnischen Bestimmungen ist auf geschichtlichem Wege nicht schwer zu finden. Die Geschichte des Kaiserschnittes ragt selbst in die mythische Zeit hinein: Dionysos wurde der Semele, nachdem dieselbe gestorben war, durch einen Schnitt von Hermes entnommen. Auf ähnliche Weise wurde Asklepios von seinem Vater Phoebus zur Welt gefördert. Arenas hat den seiner Mutter ent schnittenen Lichas erschlagen. Numa Pompilius wird die obenangeführte *lex regia* zugeschrieben¹⁾. Von Gorgias aus Leontium in Sicilien, dem Haupte der Sophisten zur Zeit des Sokrates, bei welchem Isokrates und Alcibiades Unterricht in der Beredsamkeit nahmen, und der das 108. Lebensjahr erreicht haben soll, wußte man mit Bestimmtheit, daß er aus dem Leibe seiner Mutter hervorgezogen wurde. Nach Plinius erblickten Scipio Africanus, Manilius und der erste aus der Familie der Cäsaren²⁾ auf diese Weise das Licht der Welt, woher auch die *sectio caesarea* — *a caeso matris utero* — ihren Namen erhalten haben soll. Es ist durchaus nicht auffallend, daß die Kunde von diesen und ähnlichen Thatfachen in die jüdischen Schulen drang. Für die Casuistik genügte dieser Stoff, um daraus den Joce Dofan zu einer stehenden Kategorie auszubilden.

Unleugbar ist im Talmud von dem an Verstorbenen wirklich zu vollziehenden Kaiserschnitte die Rede. Es hat damit eine eigene Bewandniß. Die palästinensische Gemara kennt den factisch auszuführenden Kaiserschnitt auch an Verstorbenen nicht. In der babylonischen Gemara kommt derselbe vor, aber nur in einer vereinzelter, von dem Arzte

1) *Negat rex regia mulierem, quae praegnans mortua sit, humari antequam partus ei excidatur; qui contra fecerit, spem animantis cum gravida peremisse videtur.*

2) Vgl. Neubauer *Chronicles* 60, 89.

Samuel Jarchinaj herrührenden und auch von Dr. Wolf angeführten Vorschrift, eine am Sabbathe verstorbene Gebälerin zu öffnen, um die Frucht von ihr zu nehmen¹⁾. Es ist jedoch sehr zu bezweifeln, ob diese ärztliche Vorschrift jemals wirklich befolgt wurde. In der Zeit der Gaonen wurde
 688 sie ganz gewiß nicht befolgt, da dieselben, wie Schorr glaubt, der in Persien üblichen Gepflogenheit folgten, nach welcher der Kaiserschnitt auch an Verstorbenen nicht vollzogen wurde²⁾.

Wie der Arzt Samuel Jarchinaj der erste Amoräer ist, der von dem Kaiserschnitte an Verstorbenen spricht; so ist der Arzt Maimonides der erste Casuist, der den Ausspruch Samuels functionirt³⁾. Und wie Samuels Ausspruch nicht in die Praxis drang, so erhielt auch die maimonidische Sanction nur theoretischen Werth, ohne der Praxis zur Richtschnur zu dienen. Dies läßt sich aus folgenden Umständen beweisen. R. David Ibn Abi Simra, Rabbiner zu Kahira im sechzehnten Jahrhundert, fand daselbst eine ganz andere Praxis vor⁴⁾, und bemühte sich vergebens, den talmudisch berechtigten Kaiserschnitt an deren Stelle zu setzen. Nun ist es aber anderweitig bekannt, daß die Juden in Kahira die maimonidischen Entscheidungen und Einrichtungen für maßgebend hielten⁵⁾; dies wäre daher

1) Arachin 7 a.

2) Chajjim Benvenisti im Keh. ha-Gedola zum O. Chajj. 330. אכל כחש' הנאני' (ed. Mantua) כי' רמ"ח כחוב שאפי' חזק סורכס בטעיה לא קרע' לה אלא
 f. Schorr, he-Chaluc VII. 45. Nr. 26.

3) H. Sabb. 2, 15.

4) RGA II. 695.: »Es geschieht in Egypten häufig, daß der im Mutterleibe einer Verstorbenen sich noch bewegende Fötus getödtet wird, indem Frauen mit Befen auf den Körper der Mutter losschlagen.«

Dieser Mißbrauch, dem L. A. Frankel noch in neuester Zeit in Beyrut begegnete (S. o. S. 381 Anm. 4), ist ebenfowenig auf jüdischem Boden erwachsen, wie der schon von den Gaonen erwähnte עד ימחת' אבני מכריכה עד שימח חילד וקברין לה (Fortf. des Anm. 2. angeführten Gutachtens). Talm. Analogie: Arach. 7 a.

5) RGA Radbaz Nr. 94 Livorno 1652 Geiger, Wissenschaftl. Zeitschrift II. 246—254. Ueber die auch in unserer Zeit fortdauernde Pietät für Maimonides f. Eben Saphir I 9 a 10 a. Manche arabische Gemeinden schöpfen bis auf den heutigen Tag ihre gesammte religionsgesetzliche Kenntniß aus dem Mische Thora, sich um den Talmud und die übrigen Casuisten gar nicht kümmernd: E. Saphir 53 a ff.

unfehlbar auch in Ansehung des Kaiserschnittes geschehen, wenn diese Operation überhaupt jemals Eingang gefunden hätte.

Die europäischen Casuisten brachten den Kaiserschnitt an Verstorbenen erst im vierzehnten Jahrhundert zur Sprache¹⁾: R. Jakob b. Afcher und R. Menachem b. Serach in Toledo führen, Maimonides folgend, Samuels Ausspruch ohne weitere Bemerkung an. Ihr Zeitgenosse, R. Hak b. Meir aus Düren fügt hinzu, daß der Kaiserschnitt nicht vollzogen werde, weil wir keine untrüglichen Symptome des bereits erfolgten Todes der Gebärerin besitzen²⁾. Der erste jüdische Schriftsteller, der den Kaiserschnitt an Todten und Lebenden wissenschaftlich bespricht, ist der Arzt Tobia Kohen. In Metz 1652 geboren, in Polen erzogen, an der Universität zu Frankfurt an der Oder zum Arzte gebildet und in Padua promovirt, ließ er sich in Konstantinopel nieder, wo ihm seine Gönner, der Fürst Maurocordato und der Vezir Rumi Pascha, sogar am Hofe des Sultans Eingang verschafften³⁾. Sein Werk «Ma'ase Tobijah» schrieb er in Adrianopel, und gab es 1697 in Venedig heraus. Er begab sich hierauf wieder nach dem Oriente und starb 1729 in Jerusalem. In dem letzten Abschnitte seines encyclopädischen Werkes widmet er ein Kapitel dem Kaiserschnitte, in welchem er die Operation beschreibt, den Joce Dofan erwähnt⁴⁾, und ausdrücklich erklärt, daß die Operation an jüdischen Frauen nicht vorgenommen werden darf⁵⁾. Diese Erklärung ist nicht als subjective Ansicht, sondern als Zeugniß aufzufassen, daß der Kaiserschnitt zur Zeit des Verfassers für unzulässig galt. Die

1) Das in den RGA. Raschba's Nr. 87. der wiener Ausgabe Gesagte hat nur die Erläuterung des talmudischen Ausspruches zum Gegenstande.

2) Tur O. Ch. 330. Ceda le-Derech IV. 1, 36. Darkhe Mosche O. Ch. 330. Rema das. §. 5. Lewusch ha-Techel. das.

3) Carmoly, Revue orientale II. 483 ff. Oben Band II 123.

4) Ma'ase Tobijah 13^a a. b. Wenn daselbst behauptet wird, daß nach der Gemara kein Weib nach überstandnem Kaiserschnitte zur Empfängniß geeignet sei, so ist dies, wie aus unserer obigen Darstellung klar hervorgeht, ein Irrthum.

5) M. T. a. a. O. כמו זר נהשב כאזני הקדוש השביל פרק זה כי רחוקה צניעותו וכן לא יעשה.
בכנות ישראל וה' ישמרם אמנם האיל וה'ל הזכירו במסמא באהי במספר דכוריה.

von Wolf angeführte, der Regierung im Jahre 1801 gemachte Anzeige, daß die Juden den Kaiserschnitt für verboten betrachten, findet hierin fattfame Erklärung.

Nichtsdestoweniger kamen Ausnahmssäle vor. Eingehend bespricht einen solchen Ausnahmssäle ein Zeitgenosse unseres Tobia, Jakob Reischer, einer der berühmtesten Talmudisten seiner Zeit, welcher zu Rzeszow, Bamberg, Worms und Metz Rabbiner war (gest. 1733). Die ihm zur Entscheidung vorgelegte Frage war folgende :

689 Einer schwangeren jüdischen Frau wurde am Sabbathe der Kopf abgehauen. Ein Jude beeilte sich, den Bauch des Leichnams zu öffnen, um das Kind zu retten; letzteres wurde jedoch todt gefunden. Der Betreffende fragte nun, ob er sich wegen der von ihm begangenen Entweihung des Sabbaths einer Buße zu unterziehen hätte. Reischer antwortete : Nein ! Die Unzulässigkeit der in Rede stehenden Operation, sagt er im Wesentlichen, beruht auf dem Mißtrauen in die Zuverlässigkeit der uns bekannten Todessymptome. Das Leben der Mutter darf daher nicht gefährdet werden, um das Kind zu retten. Wo aber, wie im vorliegenden Falle, der Tod der Mutter unzweifelhaft ist, muß in Betreff des Kindes nach den bestehenden Satzungen auch am Sabbathe ein Rettungsversuch gemacht werden. Zur Rechtfertigung dieser Distinction beruft er sich mit Recht auf die Gemara, nach welcher nur beim natürlichen Tode das Absterben der Frucht vor dem der Mutter erfolgt, nicht aber wo letztere infolge eines Todschlages oder der Geburtswehen stirbt¹⁾. Sein Urtheil lautet also, daß der Betreffende keiner Buße bedarf, da er sich keiner Sünde schuldig, vielmehr durch seinen an den Tag gelegten Eifer sehr verdient gemacht hat. Nach dem Gefagten löst sich die Frage unseres Freundes von selbst. Den Kaiserschnitt an Lebenden kannte selbst Maimonides nur vom Hörensagen, und er kann sich nicht entschließen, an einen günstigen Erfolg der Operation zu glauben. In der That sind die Meinungen der heutigen Chirurgen und Geburtshelfer über den Grad

1) Schebuth Jakob I. 1, 13. Arach. 7 a.

der Gefährlichkeit derselben noch so sehr getheilt, daß sie nur von Einigen als ein zwar lebensgefährlicher, aber doch häufig von einem günstigen Erfolge gekrönter Eingriff betrachtet wird, während Andere den glücklichen Ausgang zu den größten Seltenheiten zählen und die Operation für eine beinahe stets letal endende erklären. Nach neueren Mittheilungen sind in 123 Fällen, in denen die Todesursache angegeben wurde, 119 Frauen an den Folgen der durch den Kaiserschnitt erlittenen Verletzungen zu Grunde gegangen¹⁾. Aber eben auf Grundlage dieser Thatfachen wird selbst der skrupulöseste Talmudist, wenn er befragt und ihm die Aussicht auf die mögliche Rettung der Mutter eröffnet wird, in die Vornahme des Kaiserschnittes willigen, und sich dabei auf den talmudischen Kanon berufen: Wo die Rettung eines Menschenlebens in Frage steht, darf man sich von der Unwahrscheinlichkeit des Erfolges der Rettungsversuche nicht abschrecken lassen²⁾.

Die Vollziehung des Kaiserschnittes an Verstorbenen wurde zwar, wie wir sahen, von einem Arzte der talmudischen Zeit ausdrücklich empfohlen; die Operation wurde aber äußerst selten vollzogen. Seit dem vierzehnten Jahrhundert stellte man aus Mangel an Zuverlässigkeit der Todes Symptome die Zulässigkeit derselben geradezu in Abrede, und billigte deren Vornahme nur dort, wo die Annahme eines Scheintodes geradezu unmöglich war.

¹⁾ Scanzoni, Comp. der Geburtshilfe 2. Aufl. 414. Kleinwächter sagt in Eulenburg's Real-Encyclopädie VII 318: »Es giebt wenige Operationen, bei welchen die Prognose für die Mutter so ungünstig ist, wie bei dem Kaiserschnitte . . . Die Zusammenstellung der Operationsresultate ergibt 54 bis 62% Todesfälle, Resultate, die umso ungünstiger sind, als man mit Gewissheit annehmen kann, daß von den letal abgelaufenen Fällen nur die Minderzahl vor die Öffentlichkeit gelangte, während bei den glücklich abgelaufenen ohne Zweifel das Gegentheil stattfand und von diesen gewiss nur ausnahmsweise einer verschwiegen wurde. Späth erwähnt, daß in der wiener Gebäranstalt seit Boër's Zeiten kein Kaiserschnittsfall glücklich ausging und Breisky bestätigt bezüglich der prager Gebäranstalt das Gleiche für eine Reihe von 34 Jahren«.

²⁾ Joma 84 b. Schebuth Jakob a. O. Vgl. Lebensalter 71.

Das Resultat der hier am rechten Orte angewendeten Skrupulosität der mittelalterlichen Rabbinen stimmt mit dem Resultate der wissenschaftlich begründeten Erfahrungen unserer Zeit vollkommen überein. Auf diese Erfahrungen gestützt, lehrt nämlich Braun: »Bei dem geringsten Zweifel des Scheintodes und bei wahrnehmbaren Fötalherztönen darf der Kaiserschnitt zum Vortheile des Kindes und zum Nachtheile der Mutter niemals unternommen werden. Die Unterscheidung des wirklich eingetretenen Todes ist von dem Scheintode in der Zeit, wo der Kaiserschnitt auch für das Kind einen Erfolg haben kann, d. h. 5–10 Minuten nach dem Ableben der Mutter, bisweilen sehr schwierig, ja ganz unmöglich, weil beim Scheintode auch der Puls, die Herz- und Respirationsbewegung durch Stunden un wahrnehmbar, die Haut gegen Schnitte und Brennen unempfindlich, die Extremitäten starr und kalt, das Auge gebrochen sein und auch aus den geöffneten Adern kein Blut fließen kann. Es ist daher dem wissenschaftlich gebildeten Arzte nur durch den Symptomen-Complex der vorausgegangenen Krankheit, aus der Todesursache, aus etwaigen Verletzungen u. s. w. möglich, den Tod vom Scheintode sicher zu unterscheiden. Die deutlich wahrnehmbaren Fötalherztöne begründen den Verdacht des Scheintodes, weil sie 10 Minuten nach dem wirklichen Tode der Mutter stets verstummen und der Fötus abstirbt. Wenn berichtet wird, daß 6—7 Stunden nach dem Tode der Mutter ein Kind lebend durch den Kaiserschnitt geboren wurde, so ist es sehr wahrscheinlich, daß diese Operation dann an einer Scheintodten ausgeführt wurde. Die Fötalherztöne verstummen aber auch beim Scheintode und kehren mit dem Erwachen der Mutter wieder zurück, worauf dann die spontane Geburt eines lebenden Kindes vor sich gehen kann. Der Kaiserschnitt soll bald nach dem eingetretenen Tode der Mutter gemacht werden, und darf bei constatirter Unmöglichkeit ein lebendes Kind zu extrahiren nicht unterlassen, aber so lange hinausgeschoben werden, bis jeder Zweifel über einen möglichen Scheintod beim anwesenden Arzte geschwunden ist; denn es sind Fälle bekannt, wo der

Kaiserschnitt an Scheintodten ausgeführt wurde, welche während der Operation oder nach mehreren Stunden oder Tagen erst erwachten, wie Nehr, Peu, Trinchinetti, Bodin, Frank, Rigadeaux, d'Outrepont, Härlin, Hohl u. A. es beobachteten¹⁾.« R. Ifak aus Düren hatte von den Erfahrungen dieser Koryphäen der medicinischen Wissenschaft keine Ahnung; aber die im Talmud begründete zarte Fürsorge für die Erhaltung des Menschenlebens ließ ihn und seine Nachfolger ohne weitere Untersuchung das Richtige finden.

Besondere Erwähnung verdient hier die österreichische Instruction für die nicht gerichtliche Todtenbeschau. In derselben heißt es: »Bei in der zweiten Hälfte der Schwangerschaft verbliebenen Personen muß den bestehenden Gesetzen gemäß der Kaiserschnitt mit aller Vorsicht und Behutsamkeit, wie bei wirklich lebenden Schwängern, kunstmäßig gemacht werden, um, wenn es möglich wäre, die Frucht noch zu retten²⁾«. Wenn man nun erwägt, daß diese Instruction am 29. September 1798 und am 5. August 1800 bekannt gemacht wurde, und daß die Regierung 1801 von den Einwendungen der Juden gegen den Kaiserschnitt Kenntniß erhielt; so muß man der Vermuthung Raum geben, daß es sich bei der von Wolf besprochenen Anzeige nicht um *sectio caesarea in viva*,⁶⁹¹ sondern um die *post mortem* handelte. Genau genommen wird die Anzeige erst durch diese Voraussetzung begreiflich: die Todtenbeschauer waren verhindert, ihrer Instruction auch bei den Juden vollständig nachzukommen, und mußten sich daher veranlaßt fühlen, höhern Orts die Anzeige davon zu machen. Die Weigerung, an einer Leiche den Kaiserschnitt vollziehen zu lassen, konnte ihnen nur als Vorurtheil erscheinen, das wegen seiner Schädlichkeit nicht geschont zu werden verdient. Die Weigerung, den Kaiserschnitt an Lebenden vollziehen zu lassen, hätte unmöglich Gegenstand einer amtlichen Anzeige werden können, wenn die Veranlassung zu einer solchen Ope-

1) Braun, Lehrbuch der Geburtshilfe 717.

2) Nied. Oesterr. Regierungs-Verordn. 29 Sept. 1798 u. 5. Aug. 1800. Band II 22. 101 bei Braun a. O. 716.

ration auch öfters vorgekommen wäre, was aber nicht angenommen werden kann.

Hieraus erklärt sich nun auch das räthselhafte Citat, welches Wolf nicht finden konnte, weil sich in das bezügliche Actenstück ein Schreibfehler eingeschlichen hat. Peßachim 7 ist nämlich Arachin 7 zu lesen. Aus dieser Stelle, die wir in vorliegender Abhandlung zu wiederholten Malen anführten, erhellt, wie wir bereits erwähnt haben, in der That, daß der Talmud den Kaiserschnitt an Verstorbenen nur bedingt zuläßt.

Schließlich ist noch auf die talmudische Lehre vom Fötus¹⁾ zu achten, welche Wolf aus guten Gründen mit in den Kreis seiner Untersuchung gezogen hat.

Wenden wir uns zuvörderst zu den biblischen Antecedentien, so haben wir folgende Schilderung Hiob's zu erwähnen: »Haft du nicht wie Milch mich hinfließen und wie Käse mich gerinnen lassen? Mit Haut und Fleisch bekleidetest du mich und mit Gebein und Sehnen durchwobst du mich. Leben und Liebe gewährtest du mir, und deine Fürsorge hütete meinen Odem²⁾.« Damit verwandt sind die Worte eines jüngern Psalms: »Du hast gebildet meine Nieren, mich gewoben im Leibe meiner Mutter. Nicht verhohlen war dir mein Gebein, als ich gewirkt wurde im Verborgenen, gestickt in den Tiefen Erde³⁾.« Gegenstand legislativer Bestimmungen ist der Fötus in der Bibel nicht⁴⁾. Ja, es findet sich im biblischen Hebraismus nicht einmal ein besonderer Ausdruck zur Bezeichnung der Frucht im

1) Vgl. Lebensalter S. 65 ff.

2) Hiob 10, 10—12. Cahn z. St. führt folgende Worte des Lactantius an: »Aiunt Aristoteles et Varro, si semen foeminae recte cum virili mixtum est, utraque concreta et simul coagulata informari (De opific. Dei cap. 12).«

3) Pf. 139, 13. 15. Nach Ibn Efra meinten manche Schriftausleger, daß die Nieren zuerst entstehen. Das liegt jedoch nicht in den Psalmworten. Wie häufig in der Schrift, werden die Nieren auch hier als ein wichtiges Organ genannt, wohin auch der Sitz höherer, ethischer Gefühle verlegt wurde.

4) Von 2 M. 21, 22 wird weiter unten die Rede sein. Seite 400.

Mutterleibe¹⁾; in der Sprache des Talmuds heißt dieselbe Ubbar עובר²⁾).

Der Talmud bietet in dieser Rücksicht manche originelle Anschauungen dar, deren Eigenthümlichkeit bisher verkannt wurde, und die daher eine genauere Prüfung verdienen.

Nach Plutarch herrschten unter den griechischen Philosophen fünf verschiedene Meinungen über den Fötus. Plato hält denselben für ein lebendes Wesen, indem sich der Fötus im Uterus bewegt und ernährt wird. Die Stoiker lehren: der Fötus ist kein lebendes Wesen, sondern ein Theil des Uterus. Wie die Frucht, die ein Theil des Baumes ist, abfällt, sobald sie reif ist; so verhält es sich auch mit dem Fötus. Empedokles meint, der Fötus sei zwar kein lebendes Wesen, er besitze jedoch die Fähigkeit, einzuathmen; das erste Auf- oder Ausathmen geschehe jedoch nach der Geburt, nachdem sich die im Fötus befindliche Feuchtigkeit entfernt hat, und an deren ⁶⁹² Stelle die äußere Luft in die offenen Gefäße gedrungen ist. Nach Diogenes kommt das Thier unbeseelt, jedoch mit Wärme begabt zur Welt. Diese angeborene Wärme zieht sich bei der Geburt des Thieres plötzlich in die Lungen. Herophilus schreibt dem Fötus eine natürliche, keine beseelte Bewegung zu, welche er auf die Nerven zurückführt; er wird zum lebenden Wesen nach der Geburt, wenn er etwas Luft eingezo- gen hat³⁾).

¹⁾ Zwar erklärt Ibn Ezra עצמים (Koh. 11, 5) mit den Worten: נקח וקראו עצמים כי הם מוסרי רוח Vrgl. Targ. das. In gleichem Sinne Kimchi: העובר אשר בכסן הרחם. Diese Erklärungen wollen aber, wie sich von selbst versteht, nicht sagen, daß עצמים im primitiven Sinne den Fötus bezeichne. Mit der Erklärung des Targ. stimmt auch Hieronymus überein: »Sicut nescis viam spiritus et animae ingredientis in parvulum . . . ».

²⁾ Jebam. 7, 3. 4. 5. Kethub. 1, 9. Plur. f. Seite 401 Anm. Die traditionelle Aussprache lautet: Ubbar. Buxtorf., Lex. vocalisirt ôbêr und ôbâr, hinzufügend: »Foetus in utero adhuc inclusus, sic dictus, quod transiit in ventrem per conceptum, et transit ex eo per partum.« In gleichem Sinne vocalisirt er das. 1568 ôbereth. Ihm folgt Gesenius, Thesaurus 984 b. Beide wurden von manchen unrichtig vocalisirten Targumstellen irre geleitet. Das Kal oder Peal gehört gar nicht hieher, da die fraglichen Ausdrücke von dem schon in der Bibel (Hiob 21, 10) vorkommenden Piêl abgeleitet sind.

³⁾ De placitis philosophorum V, 15.

Diese Mittheilungen Pseudo-Plutarch's hat zuerst Frankel zum Behufe der talmudischen Hermeneutik benutzt. Er hat sich jedoch auf eine flüchtige Notiz beschränkt, ohne auf die Specialitäten näher einzugehen¹⁾.

Einer tiefern geschichtlichen Prüfung hat zuerst Geiger die talmudischen Ubbar-Gesetze unterzogen. Er weist nach, daß der Unfall, von welchem das Gesetz spricht²⁾, wohl von Josephus und der recipirten Tradition auf die Mutter, von der Septuaginta, dem Samaritaner und den Karäern hingegen auf die frühgeborenen Kinder bezogen wird, wonach das betreffende Gesetz sagen will: Wenn kein Unfall ist, d. i. wenn das Kind noch nicht lebensfähig, nicht vollständig ausgetragen war; dann wird die Verletzung nicht als Todschlag betrachtet und bestraft, umgekehrt, wenn das Kind bereits lebensfähig war³⁾.

Den Sinn der Septuaginta hat Geiger zuerst entdeckt. Dasselbe scheint auch in Ansehung des Samaritaners der Fall zu sein. Anders verhält es sich mit der Auslegung der Karäer. Jehuda Hedeffi, der Vertreter des reinen Karäismus, kennt den Unterschied zwischen reifer und unreifer Leibesfrucht nicht⁴⁾. Erst Nachmanides' Schüler, Aron b. Josef, der dem Rabbinismus überhaupt manche Concessionen macht, erwähnt denselben. Es bestätigt sich also nicht, daß sich hier die Karäer der angeblich ältern Halacha anschließen. Ueberdies reicht hier das einfache Schriftwort hin, um die Opposition der

¹⁾ Monatschr. VIII. 400. Nach Frankel's Ansicht hängt ירך אמו mit der stoischen und die entgegengesetzte Behauptung mit der platonischen Lehre vom Fötus zusammen. Allein der Streit hierüber kommt im Talmud nur in Bezug auf Thiere (Chul. 58 a und Parall.) und Sklaven (Gittin 23 b) vor, niemals in Bezug auf freie Menschen (Vgl. Jebam. 62 a), wiewohl dazu öfters Gelegenheit gewesen wäre. Denselben Irrthum begeht Mayer, die Rechte der Israeliten, Griechen und Römer §. 121. Anm. 45. Indem die Toßafisten den in Rede stehenden Lehrsatz besprechen, ziehen sie die den menschlichen Fötus betreffenden Satzungen mit in den Kreis ihrer Besprechung, ohne jedoch den Grundsatz selbst auf denselben anzuwenden. (Sanh. 80 b. Schlwg. 85a) Jebam. 78 a ist נ"י nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen.

²⁾ 2 M. 21, 22, 23.

³⁾ Urschrift 436. 437. Ocar Nechmad III, 12 - 14. 126.

⁴⁾ Efschkol ha-Kofer 103 b. Nr. 270. Ferner das. 104 c. Nr. 275.

Karäer erklärlich zu finden. Die behauptete Differenz zwischen älterer und jüngerer Halacha vermögen wir in dem vorliegenden Falle auch in den talmudischen Quellen nicht zu entdecken, und es ist kaum abzusehen, was gerade die spätere, exclusivere Zeit bewogen haben könnte, sich der fremden, stoischen Doktrin zu nähern¹⁾.

Betrachten wir nun die talmudische Lehre vom Fötus in physiologisch-psychologischer, in civil- und strafrechtlicher und in religionsgesetzlicher Beziehung.

1. In physiologisch-psychologischer Beziehung folgt der Talmud durchaus nicht griechischen Anschauungen, wie man bisher irrthümlich geglaubt hat. Schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lehrte R. Meir, daß die Embryonen im Mutterleibe in den Gefang am rothen Meere mit eingestimmt haben²⁾.

Ein Zeitgenosse R. Meir's, R. Simon b. Jochaj, läßt den König David schon im Mutterleibe Danklieder singen³⁾.

¹⁾ Geigers Beweise scheinen uns unzureichend: 1. Die urgirten Worte der Mechilta 84a können sich nicht auf וַיִּצְטַח יְהוָה beziehen, da diese Worte später besonders gedeutet werden. Die Mechilta hält sich an אֲנָשִׁי, wie schon früher 80a im 4. Abchn. deselben Tractates. 2. Wäre Ifmaels Widerspruch Sanh. 57 b aus der von G. angegebenen Quelle geflossen, so hätte sich dieser Widerspruch auch gegen Nidda 5, 3 erhalten. 3. Hielte die Mischna Arach. 1, 4 an der angeblich ältern Halacha fest, so müßte bei jeder verurtheilten Schwangern die Niederkunft abgewartet werden. Das וְיִשְׁבֵּר עַל הַמִּשְׁבֵּר wird schon von den Commentatoren als vollkommen entsprechender Grund aufgefaßt. Endlich erhellt aus Chul. 58 a, daß R. Jos. b. Ch. sich zur Theorie von עֶינֵי לֹא יֵרֶד אִמּוֹ bekennt, und R. El. b. Hyrk. das Gegentheil behauptet. Nach Geigers Theorie müßte gerade das Entgegengesetzte der Fall sein. S. auch Pineles, Darkah schel Thora 190. Nr. 160.

²⁾ T Sota VI. 303₂₆ Jer. das. 5, 6 f 20₁₈. Ber. 50 a. und Parall. Aus allen diesen Stellen geht hervor, daß die Lesart der Mechilta, Schira I 35 b unrichtig ist. S. auch Jalk. I 69^d. Es verdient vielleicht bemerkt zu werden, daß R. Meir auch in Bezug auf die animalische Leibesfrucht behauptet: חֻלָּה הָעוֹבֵר דְּבַר שְׂחִיטָה Chul. 73 a.

³⁾ Berach. 10 a. Midr. Till. 103, 3. Jalk. das. 857. Vgl. auch Sota 41 b. Sanh. 91 b.

Aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts hat sich ein angeblich zwischen R. Jehuda I. und einem Antoninus stattgehabter Dialog erhalten, dessen Resultat mit der platonischen Lehre vom Fötus übereinstimmt¹⁾. Aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts liegt eine ausführliche Beschreibung des Fötus vor, in welcher von dem Reichthume der dem noch ungeborenen Kinde mitgetheilten Kenntnisse die Rede ist²⁾. Diese ancheinend fremdartigen Lehren hängen mit der Doktrin von der Präexistenz der Seele zusammen, welcher man bekanntlich auch bei Plato und Philo, bei Origenes und anderen Kirchenvätern begegnet, und die im Talmud einheimisch ist³⁾. R. Simlaj der Lyddenser⁴⁾ stand vielleicht mit den in seiner Nachbarschaft lebenden Essenern in Verbindung; dieselben lehrten ebenfalls Präexistenz der Seelen⁵⁾. In essenischem Geiste giebt er seiner Schilderung des Fötus eine ethische Tendenz, indem er den künftigen Weltbürger vor dessen Eintritte in die Welt auf folgende Weise in Eid und Pflicht nehmen läßt: »Werde ein Frommer und kein Sünder! Und wenn auch alle Welt dir sagt: du bist ein Frommer, so sei in deinen Augen dennoch ein Sünder. Wisse auch, daß der Heilige, gelobt sei er, rein ist, daß seine Engel rein sind, und daß die Seele, die er dir gegeben hat, rein ist. Bewahrst du sie in Reinheit, gut; wo nicht, wird sie von dir genommen.« Da sich in Lydda frühzeitig eine christliche Gemeinde bildete, und R. Simlaj, wie anderweitig bekannt ist, mit Christen religiöse Controversen hielt; so dürfte die Vermuthung nicht ganz ohne Berechtigung sein, daß der ganzen Fötus-Schilderung eine polemische Absicht gegen die Theorie der Erbsünde zu Grunde liege. Von der ursprünglichen Reinheit der Seele spricht auch

1) Sanh. 91 b. Ber. r. 34,10. Rapoport, der diesen Antoninus für Marc Aurel hält, bemüht sich, das Resultat des Dialogs mit der stoischen Philosophie in Einklang zu bringen (Kerem Chemed IV 227. 228). Bodek, Antoninus, 142. Der einfache Wortfinn stimmt mit dieser Auffassung nicht überein.

2) Nidda 30 b. Jlk. Hiob 916.

3) Ab. Zara 5 a. Chag. 12 b.

4) Peßach. 62 b. Ab. Zara 36 a.

5) Die oft citirte Stelle Jos. Bell. jud. II. 8, 11.

das bekannte Morgengebet *אלהי נשמה*, dessen schon der Talmud erwähnt¹⁾. Eine poetische Behandlung der platonischen Seelen-Präexistenz lieferte der Provençale Jedaja Penini²⁾.

2. Mit diesen Anschauungen stimmen die Aussprüche des talmudischen Civilrechtes über den Fötus überein. Hieher gehört zuvörderst die gesetzliche Bestimmung, nach welcher die schwangere Witwe auch in dem Falle zu keiner zweiten Ehe schreiten darf, wo ihre Schwangerschaft bekannt ist, so daß über die Vaterschaft des zu gebärenden Kindes kein Zweifel obwalten kann. Der Grund dieser Bestimmung liegt in der Fürsorge für den Fötus, dessen Existenz man durch die zweite Ehe gefährdet glaubte. Nach einer andern Auffassung ist es nicht der Fötus, welchem die Fürsorge gewidmet wird, sondern ausschließlich das bereits zur Welt gekommene Kind³⁾. Die Casuistik beschäftigt sich hier mit einer Frage, bei deren Erörterung die Haltbarkeit einer naturwissenschaftlichen Theorie des Talmud selbst von orthodoxen rabbinischen Autoritäten geradezu bestritten wurde⁴⁾.

1) Berach. 60 b. S. Hegjon Leb S. 8, 9.

2) Bechin. Olam XV. Auf 1 M. 40, 15 anspielend sagt die Seele: *האם כי שם אחי בכיר* Deselben Bildes bedient sich Philo: (De migr. Abr. 389 E).

3) Jeham 41 a. b. Maim. H. Geruschin 11, 25, wo die erste, im Talmud ebenfalls begründete Auffassung festgehalten wird. S. Kesef Mischne. Die oft ventilirte Frage, ob sich das Gesetz auf eine Gefchiedene bezieht, gehört nicht hieher.

4) Chag. 15 a. *וחיי שוא כחמטני עינדה*. Mußafia hält *אמכני* wohl mit Recht für gr. embasis, wofür auch *embatē* vorkommen soll, Badewanne. Levy sv. und Andere halten es nicht für ein Fremdwort. Die Lesart schwankt zwischen *אמכני* und *אמני*, auch Waw für Jod am Ende des Wortes ist vertreten. TNed. II 278₁. TOhol. XIII 610₂₀ (bei R. Simon auch hier *אמני*). Machschirin 2, 5. TSabb. III 113₂₅. Andere Belegstellen bei Levy sv. und Pes. dRK 27 a = Tanchuma Buber Ki Thece 13. Thazria 4. Der erste Casuist, der die Sache ernstlich nahm und halachisch anwendete, ist der skrupulöseste Toßafist, R. Perec aus Corbeil. Unabhängig davon warf R. Moses b. Ifak aus Krakau im 17. Jahrhundert eine hierauf bezügliche höchst seltsame Frage auf (Chelkath Mechokek 1, 8. Vgl. Beth Samuel das.) Der Erste, der die talmudische Theorie zu bestreiten wagte, war R. Jehuda Rozanes in Konstantinopel, gest. 1727. Diese antitalmu-

Befondere Rückficht wird dem Fötus bei der Vornahme der Chalice gewidmet, indem die von einer Schwangeren vollzogene Schuhausziehung für unwirksam erklärt wird; doch hat sich in diesem Punkte auch eine entgegengesetzte Ansicht geltend gemacht¹⁾.

Die letztwillige väterliche Verfügung zu Gunsten eines noch nicht geborenen Kindes ist rechtskräftig. Ob auch ein Fremder demselben Rechte übertragen kann, ist streitig. Der Begünstigung des Erstgeborenen²⁾ wird der Fötus nicht theilhaftig³⁾.

Die Ernennung eines Vormundes für ein noch nicht gebornes Kind erwähnt zuerst R. Jakob b. Afcher; Maimonides kennt dieselbe noch nicht⁴⁾.

Als Curiosum erwähnen wir noch folgendes Gesetz: Wer ein Thier miethet, um einen Mann darauf reiten zu lassen, lasse kein Weib darauf reiten. Hat er aber daselbe für ein Weib gemiethet, so darf er einen Mann oder jedes Weib darauf reiten lassen, und braucht selbst eine Schwangere nicht auszuschließen⁵⁾.

3. In strafrechtlicher Beziehung vergleicht Mayer das jüdische Recht mit dem römischen, und behauptet, daß nach ersterem die schwangere Verbrecherin wie in Rom vor Hadrian vor ihrer Niederkunft hingerichtet wurde⁶⁾.

Was nun zuvörderst die Unterscheidung der vor- und nachhadrianischen Zeit betrifft, so beruht dieselbe auf den Be-

dische Aeußerung hat ihm eine strenge Rüge von Azulai zugezogen (Mischne le-Melech H. Ifchuth 15, 4. Birke Josef zum Eben ha-Efer 1, 14). Maimonides hatte die fragliche Theorie aus leicht einzusehenden Gründen stillschweigend fallen lassen. Azulai bemüht sich, dies pilpulistisch zu rechtfertigen (Birke Josef 13, 10).

¹⁾ Jebam. 25 b.

²⁾ 5 M. 21, 17.

³⁾ Baba bathra 9, 2. babli 141 b. ff. Über Sklaven f. Gittin 23 b.

⁴⁾ Vgl. Chofchen Mischpat 290, 1. mit Maim. H. Nachal. 10, 5.

⁵⁾ Baba mecia 79 b.

⁶⁾ Die Rechte der Israeliten. Athener und Römer, II, 121. S. 10 Arach. 1, 4. Plutarch, De his qui sero a numine puniuntur. II. 552 Fkft.

denken, welche Mayer gegen die Echtheit der *lex regia* erhebt. »Es muß sehr bezweifelt werden«, sagt er, »ob die alten Könige so human und rechtsphilosophisch gebildet waren, daß sie auf ein *spes animantis* Rücksicht nahmen? Ob zu ihrer Zeit die chirurgisch-geburthshilfliche Operation, die *sectio caesarea* schon bekannt war? Ob sie überhaupt geduldet, da in den alten Zeiten die Section eines Leichnams für eine Schändung desselben gehalten wurde?« — Diese Bedenken veranlassen ihn, die *lex regia* mit einem Rescripte Hadrians in Verbindung zu bringen. Er übersieht, daß es sich hier nicht um den Kaiserschnitt an Lebenden, sondern an Todten handelt; letztere Operation war aber erwähnenswerth im Alterthume so bekannt, daß sie sogar in die mythische Zeit zurückverlegt wurde! Die angeführte strafrechtliche Bestimmung der *Mischna*, die mit den physiologischen und psychologischen Anschauungen der talmudischen Zeit in Widerspruch steht, wird daher wahrscheinlich aus persischen Quellen erklärt werden müssen. Der von persischen Einflüssen so sehr beherrschte Samuel Jarchinaj bleibt in Bezug auf Verurtheilte in der That auf dem Standpunkte der *Mischua* stehen, eine Bestimmung hinzufügend, die noch befremdlicher ist, als die der *Mischna*¹⁾, und aus welcher sich das Verfahren erklärt, worüber R. David Ibn Abi Simra im fünfzehnten Jahrhundert und Ludwig August Frankel aus neuester Zeit berichten.

4. In religionsgesetzlicher Beziehung ist der Unterschied zu erwähnen, welchen schon die Thora in Ansehung der Reinigung zwischen einer männlichen und weiblichen Geburt statuirt²⁾. In den verschiedenen Hypothesen, welche zur Erklärung dieses Unterschiedes versucht wurden, spiegelt sich der Geist der verschiedenen Zeiten ab. Der Talmud sucht diesen Unterschied auf den Umstand zurückzuführen, daß sich bei der Geburt eines

1) Arach. 7 a. Vrgl. Schorr in *he-Chaluc* VIII 45. Nr. 26. S. auch oben Anm. 3. S. 392. Die Zusammenstellung alter und neuer Quellen über die Vollziehung der Todesstrafe s. Geib, *Lehrbuch des deutschen Strafrechts* II. §. 114. S. 399.

2) 3 M. 12, 2—5.

Knaben Alle freuen, bei der Geburt eines Mädchens hingegen Alle betrüben¹⁾). Die maurische Schule befriedigte diese Erklärung nicht; sie nimmt daher zu physiologischen Erklärungen ihre Zuflucht. Ibn Esra meint, es sei sicher und erprobt, daß die Vollendung des weiblichen Fötus noch einmal so viel Zeit in Anspruch nehme, als die des männlichen. Ohne Zweifel kannte er die aristotelische Anschauung, nach welcher der männliche Fötus mit dem 40, der weibliche mit dem 90. Tage befeelt wird²⁾; seine Angabe scheint er jedoch aus der Mischna³⁾ geschöpft zu haben, welcher wohl nichts Anderes zu Grunde liegt, als der biblische Unterschied rücksichtlich des Reinigungsgezetzes, wie dies in einer Barajtha ausdrücklich gesagt wird⁴⁾). Was ursprünglich Folge der biblischen Unterscheidung war, wurde später in den Grund derselben verwandelt. Daß die Reinigung nach einer weiblichen Geburt einen längern Verlauf nimmt, als nach einer männlichen, hat zuerst Jehuda Hedeßi und nach ihm Nachmanides behauptet, und ihm stimmt Abraham bei. Michaelis beruft sich zur Bekräftigung derselben Hypothese auf die alten Griechen. Grotius führt an, daß Hippokrates die Zeit der Reinigung nach einer männlichen Geburt auf dreißig, nach einer weiblichen dagegen auf 42 Tage bestimmt hat. Aeltere christliche Theologen behaupten, daß die Reinigungszeit nach einer weiblichen Geburt deshalb verdoppelt wurde, »weil die Sünde durch ein Weib eingeführt wurde, und Eva eine zweifache Sünde gethan, einmal, daß sie sich selbst zu Falle bringen lassen, ferner daß sie Adam verführt hat.«

1) Nidda 30 b. Daf. 31 b ist von den stärkeren Wehen bei einer weiblichen Geburt die Rede. Darauf beruft sich R. Lipman in Niccachon Nr. 85.

2) Ibn Esra 3 M. 12, 3. Arist. hist. an. VII, 3. Plinius, hist. nat. VII. 6.

3) Nidda 3, 7. Die Meinung R. Ismaels.

4) Nidda 30 b. Was daselbst u. T Nidda IV 64⁵₁₇ von den Sklavinnen Kleopatra's erzählt wird, verdient näher untersucht zu werden. Menachem Kohen di Porto meint, der männliche Fötus werde in 33, der weibliche in 66 Tagen vollendet, hinzufügend: ויכר זה כדור אצל הרופאים (Minchab Belulah 111 b). Er war selbst Arzt!

Kranz und Krone¹⁾.

1867.

Kranz und Krone! Beide haben nach den Anschauungen ³⁵⁷ und Begriffen, Gepflogenheiten und Sitten unserer Zeit eine sehr verschiedene, wesentlich von einander abweichende Bestimmung. Der Kranz auf dem Haupte der Braut ist sicherlich kein Symbol der beginnenden Herrschaft der Gattin über ihren Lebensgefährten, da ja diese Herrschaft, wenn sie zuweilen auch geübt wird, in keinem Falle eine legitime ist; wohl aber strahlt die Krone auf dem Haupte des Königs als ehrwürdiges Symbol der Herrscherwürde, und dieses Symbol ist besonders in Ländern, wo es ein hohes Alter besitzt und ruhmvolle Erinnerungen weckt, von einem imponirenden Nimbus umgeben. Ja, der Gebrauch des Kranzes ist in unseren Tagen so sehr herabgekommen, daß die Zusammenstellung desselben mit der Krone fast als Profanation der letztern erscheinen muß. Und dennoch ist die Krone die Tochter des Kranzes, wie sie dies in verschiedenen Sprachen durch ihren Namen verräth! Aus dem Kranze, der vegetabilen Krone, entwickelte sich die eigentliche Krone: der Kranz aus Erz.

Für diese, in der Natur der Sache liegende Entwicklung stehen uns jedoch nicht bei allen Völkern ausdrückliche Zeugnisse zu Gebote. So bei den Aegyptern, unter deren Schmuck der Kranz nicht genannt wird, deren Herrscher aber bei ihrem festlichen Regierungsantritte und bei anderen Gelegenheiten als

¹⁾ Ben Chananja X (1867) 357—366. 389—403.

Zeichen ihrer Würde ein doppelte Krone trugen: die von Ober- und die von Unterägypten. Der obere Theil dieser Krone erscheint auf farbigen Wandgemälden weiß, der untere Theil roth.

Unter den alten bildlichen Darstellungen, die sich bis auf den heutigen Tag erhalten haben, befindet sich die der Krönung Ramfes des Großen. Sie zeigt diesen König, wie er von zwei Götterfiguren, von Horus und Seth, mit der doppelten Königskrone von Ober- und Unterägypten belehnt wird. Um nämlich den Gedanken, daß die Könige die Herrschaft Aegyptens, sowie alles Uebrige, wie Sieg, Kraft, langes Leben und andere Lebensgüter durch die Gnade der Götter erhalten haben, symbolisch anzudeuten, wurde häufig an Tempelwänden die Belehnung mit der Herrschaft durch eine Gottheit bildlich dargestellt.

Die Beischriften, mit welchen das erwähnte Krönungsbild Ramfes des Großen versehen ist, lauten folgendermaßen: Ueber dem Könige: »Der Sohn der Sonne, der von Ammon geliebte Rameffes, der Herr des Schreckens, der Auserwählte der Sonne.«
 358 Ueber dem links stehenden Seth: »Also spricht Seth, der Widerfacher: Es verbleibe beständig deinem Geschlechte die Krone auf deinem Haupte, gleichwie dem Vater Ammon-Ra!«
 Ueber dem rechts stehenden Horus: »Also spricht Horus, der Herr des Gebietes des ägyptischen Landes: Wir verleihen dir beständige Herrschaft, gleich den Jahren des Schöpfers, des Erhabenen¹⁾.«

Ein außerordentlicher Aufwand in goldenen Kronen herrschte in Aegypten, wie aus dem weitläufigen Berichte des Athenäus zu ersehen ist, unter den Ptolemäern. Ueber dem Portale des Palastes der Königin Berenice war eine mythische, d. i. geweihte, prachtvolle, mit Edelsteinen reich besetzte Krone angebracht.

¹⁾ Uhlemann, Handbuch der gesammten ägyptischen Alterthums-kunde II. 50. IV. 184. Hier möge auch die Sage erwähnt werden, daß Pharao dem Kinde Moses ein Diadem auf das Haupt setzte, Moses aber dasselbe zur Erde warf und mit Füßen trat (Jof. Antt. II. 9, 7).

Auch zu den Insignien der persischen Könige gehörte die Krone, welche von einer blau-weißen Binde umgeben war. Die persische Krone wurde von den Griechen Kidaris oder Kitaris genannt; damit übereinstimmend heißt dieselbe im Estherbuche Kether (כֶּתֶר): eine echt semitische Benennung, welche in der Dogmatik der Kabbalisten eine wichtige Rolle spielt. Blau und weiß scheinen die Farben der Achämeniden in Persien gewesen zu sein. Dies erhellt schon aus der oben angeführten Beschreibung der persischen Krone. Ueberdies wird ausdrücklich berichtet, das Darius ein blau-weißes Diadem trug. In blau-weißem Anzuge erschien auch Mordechaj, nachdem sich ihm des Königs besondere Huld und Gnade zugewendet hatten. Der Berichterstatter hebt hervor, daß die Kleidung Mordechaj's eine königliche war. Der neue (Günstling des Hofes erhielt auch eine große goldene Krone, die aber nicht Kether, sondern Atereth (אַתֶּרֶת) genannt wird¹⁾, da sie ohne Zweifel nach Gestalt und Form von der Krone (Kether) des Königs verschieden war.

Bei keiner Nation waren aber Kränze und Kronen so einheimisch, wie bei den Hellenen. Daß nach der hellenischen Anschauung beide zusammengehören, leuchtet schon aus dem Umstande hervor, das Stephanos beides, Kranz und Krone bezeichnet. So läßt auch Aristophanes im Plutos die Penia den Athenienfern zurufen:

O ihr Thoren mit Augen, verkleistert vom Wahn altväterisch-gläubiger
Urzeit!

Reich nennt ihr den Zeus? Und ich sag': er ist arm und ich will es
euch schlagend beweisen:

Wenn er Reichthum besäße, wie käm er dazu, er selbst, der olympischen 359
Spiele

Anordner und Schirm, der im fünften Jahr allzeit die Hellenen
verfammet,

Zu verkünden dem Volke durch Heroldruf: er bekränze den Sieger
im Kampfe

Mit dem Oelbaumkranz? — »Mit der Krone von Gold!« so lautet's,
laß' er im Reichthum!

¹⁾ Esther 1, 11. 2, 17. 8, 15. Curt. 3, 3 Jahn, Bibl. Archäologie, I. 2, 118. Gesenius Thesaurus 725. Nach der Ueberlieferung waren auch die Schaufäden (4 M. 15, 37) blau-weiß.

Kränze waren der Lieblings schmuck der Hellenen, der Männer sowohl als der Frauen. Religiöser und politischer Brauch half diesen Schmuck in Ehren halten. Zum hellenischen Opfercultus gehörte vor Allem die Bekränzung, oder die Umwindung mit Wollenbinden, die irgendwie an dem zu weihenden Gegenstande angebracht wurden; unter denselben Gesichtspunkt aber fallen die Kränze der Priester und sonstigen opfernden oder orakelsuchenden Personen, die von letzteren erst nach der Rückkehr in die Heimath wieder abgelegt wurden; ebenso diejenigen, welche die Unverletzlichkeit der Beamten und Redner während ihrer Berufsthätigkeit bezeichneten; die Belohnungen der Sieger in gottesdienstlichen Festspielen oder anderer verdienster Bürger, selbst das Diadem der späteren Könige. Auf die unsterbliche Rede, welche Demosthenes hielt, nachdem ihm zum Lohne für seine Verdienste von Staats wegen ein goldener Ehrenkranz zuerkannt wurde, brauchen wir wohl nur hinzudeuten. Die Mythologie hat sich auch der Kränze und Kronen bemächtigt, und die Erfindung derselben dem Bacchus zugeschrieben. Auch Janus wird als Erfinder der Kränze und Kronen genannt¹⁾.

An die hellenische Sitte schließt sich, wie in vielen anderen Stücken, auch hier die römische an; Kränze und Kronen waren auch bei den Römern sehr beliebt. Wie das griechische Stephanos, so bedeutet auch das lateinische corona sowohl Kranz als Krone.

Den Stoff zu den ältesten römischen Kränzen soll dasselbe Naturproduct geliefert haben, welches auch den Stoff zu der gewöhnlichsten Nahrung liefert: die Aehren. In Deutsch-

¹⁾ Hermann, Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen, 24, 7—10. Plin. H. N. XVI 4. Bemerkenswerth ist die Nüchternheit, mit welcher griechische Philosophen den Ursprung der Kränze erklären. Die Alten, sagen sie, umbanden ihren Kopf, um die Schmerzen, die der Genuß des Weines verursachte, zu lindern; der Druck auf die Schläfe schien ihnen nützlich zu sein. Einen Schmuck hinzufügend, erfanden Spätere den Kranz. »Es ist aber besser, den Kopf als den Sitz aller Empfindungen zu bekränzen, als die Schläfe beim Trinken des Nutzens wegen zu bedecken und zusammenzuziehen (Athen. XV. 674c).«

land und in vielen Gegenden Ungarns ziehen die Schnitterinnen am Schlusse der Ernte bis auf den heutigen Tag mit Aehrenkränzen und Aehrenkronen singend umher. Bei den Römern mußten die Aehrenkronen den Kronen aus Zweigen Platz machen, welche mit Blumen durchflochten wurden. Die römischen Kaiser behielten nach dem Vorgange Julius Cäsars die Lorbeerkrone bei. In der ersten Hälfte des 14. Jahrhun- 360 derts, 8. April 1341, war Petrarca in Rom als Dichter gekrönt worden. Der feierliche Act wurde unter ungeheurem Jubel des Volkes auf dem Capitol vollzogen, wo Petrarca unter dem Rufe: »Es lebe das römische Volk! Es lebe der Senator! Gott schütze Alle bei ihrer Freiheit!« niederknierend, aus der Hand des Senators Orso, Grafen von Anguillara, die Lorbeerkrone empfang, wobei dieser ausrief: »Diese Krone ist die Belohnung der Verdienste!« Zugleich erklärte er den Petrarca »für einen großen Dichter und Geschichtschreiber, und verlieh ihm, kraft des Ansehens Roberts, Königs von Neapel, des Senats und römischen Volks, sowohl für diese Stadt, als für alle anderen Ländern, völlige Freiheit, öffentlich zu lehren, zu disputiren, alte Bücher auszulegen, neue zu machen und Gedichte zu verfertigen, die mit Gottes Hilfe bis an das Ende der Tage dauern werden. Dafür wurde ihm hierauf eine schriftliche Urkunde gegeben.« Der Gekrönte recitirte dann ein Sonett über die Helden Roms und das ganze Volk schrie unter betäubendem Händeklatschen: »Es lebe das Capitol! Es lebe der Dichter!« Seine Freunde vergoffen Freudenthränen. Stephan Colonna machte ihm öffentliche Lobsprüche¹⁾.

Diese Bekränzung eines Dichters auf dem Capitol erscheint fast wie ein Sieg des Heidenthums über das Christenthum, wenn man erwägt, daß der Kirchenvater Tertullian den Gebrauch der Kränze überhaupt für verboten erklärte, und als heidnische Sitte gemieden wissen wollte. Weder die Schrift, sagt er, noch die Tradition erlauben den Gebrauch von Kränzen. Auch ist es widernatürlich, Blumen auf dem Kopfe zu

1) Raumer, Geschichte der Pädagogik, I, 17.

tragen. Endlich ist es heidnischer Brauch. Idole, Thüren, Todte, Altäre und Priester zu krönen, und zu Ehren der Götter, bei öffentlichen Spielen, bei Triumphen als Zeichen weltlicher Würde Kränze zu tragen¹⁾.

Und dennoch waren Kränze und Kronen auch dem biblischen Alterthume nicht fremd, und die jüdischen Schriftgelehrten verfahren hierin viel toleranter, als der Kirchenvater, wiewohl sie sich in anderen Stücken, wie in der Verdammung des Theaters, auf einem Standpunkte mit demselben befanden.

Ein sehr altes, wenn auch nur mittelbares Zeugniß für den Gebrauch der Kränze bei den Hebräern ist der Name Kallah (כלה) = die Bekränzte = die Braut! Der Brautstand ist 381 die Zeit der Bekränzung (כלות)²⁾. Ein Kranz wird nach tal-mudischem Sprachgebrauche nicht geflochten, sondern gebunden³⁾, wie denn auch der Deutsche den Kranz nicht nur flicht, sondern auch bindet (*coronam nectere*). Da der Kranz aus vielen aneinander gebundenen Bestandtheilen besteht, heißt er Kischurim (קישורים)⁴⁾. Sehr prägnant sagt daher Jeremias: »Vergißt eine Jungfrau ihren Schmuck, eine Braut ihren Kranz? Und mein Volk hat mich vergessen schon unendliche Zeit (2, 32)!« So ruft der große Trostprophet dem verzweifelnden Zion zu: »Erhebe rings deine Augen und schau! Sie alle sammeln sich, kommen zu dir. So wahr ich lebe! spricht der Herr: Sie alle sollst du wie einen Schmuck anziehen, dich mit ihnen bekranzen (יתקשרים), wie eine Braut⁵⁾!«

Manche Archäologen, wie Winer, behaupten, daß sich auch der Bräutigam am Hochzeitstage bekranzt habe. Dies gilt jedoch nur unter einer chronologischen Einschränkung, die eine nähere Erörterung verdient, weil sie mit der Entstehungszeit eines vielbesprochenen biblischen Buches, des Hohenliedes, zusammenhängt. Da nämlich in der zu Gunsten der Bekränzung

1) De corona militis c. 2. 5. ff. Apologet. c. 42.

2) S. Gefen. Thesaur. und Fürst Concord. Vgl. Ben. Chan. VII. 76.

3) קשר כתר Chag. 13 b. Menach. 29 b. Daselbe bedeutet גרל בלילי B. Bathra 133 b.

4) Jesaj. 3, 20.

5) Jesaj. 49, 18.

angeführten Stelle aus Jesajas¹⁾ nicht von einem Kranze, sondern von einem Kopfbunde oder Turban (קשר) die Rede ist, so bleibt nur der Kranz als Anhaltspunkt für das Alter der fraglichen Sitte übrig, womit die Mutter Salomos denselben an seinem Hochzeitstage bekränzte²⁾. Diese Instanz ist aber nur für die griechische Zeit entscheidend, welcher das Hohelied angehört!

Für den nachexilischen Ursprung desselben erhoben sich seit Eichhorn bedeutende Stimmen, doch wurde hiebei fast nur das sprachliche Moment berücksichtigt³⁾. Da man aber durch das bekannte Vorurtheil über den Abschluß des Bibelkanons innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen war, so unterließ man es, selbst das Gefundene gehörig zu benützen und zu verwerthen; sonst wäre schon das einzige אסריון (3, 9), dessen griechischer Ursprung — Phoreion = Tragstuhl — längst erkannt war, hinreichend gewesen, die Entstehungszeit des Buches näher zu bestimmen. Der Kirchenvater Hieronymus ist so naiv, aus diesem Worte zu schließen, der König Salomo habe sich auch griechischer Worte bedient⁴⁾!

Eine geschärfte Aufmerksamkeit hätte leicht zu der Entdeckung geführt, daß die Sprache des Hohenliedes mit der der Mischna verwandt ist. Wir erinnern nur an חתונה = Hochzeit, an den Plural נרות⁵⁾, an ירחיט, das Holzwerk an einem

1) 61, 10.

2) Hohesl. 3, 11.

3) Das relative ש kommt 26 Mal. vor. Aramäische Wörter: בתי, כהל, קסץ, ברות, שנה, פרים. Persisch ist: פרים.

4) Hieron. In Esajam 7, 14 in Bezug auf עלמה: Et ut risum praebeam Judaeis, nostro quoque sermone alma sancta dicitur. Omniumque pene linguarum verbis utuntur Hebraei. Ut est illud in Cantico canticorum de graeco phoreion, id est, ferculum sibi fecit Salomon, quod et in Hebraeo ita legimus. Vgl. Gesen. Thesaur. 1125. Das chald. אסוריא und אסוריא, sowie das syr. פוריא und פוריא sind ebenfalls auf das Griechische zurückzuführen. So schon Sachs: פוריא wohl offenbar φορτίον, was schon als אסריון in den jüngern Hebraismus des Hohenliedes eingedrungen (Beitr. II 69). Vgl. auch Sota 9, 14.

5) Hohesl. 1, 8. Vgl. רחלים und רחלים Chul. 137 b. S. J. H. Weiß, Studien über die Sprache der Mischna 105. Hieher gehört auch ארלות (4, 14), das sich aber auch Pfalm (45, 9) findet.

(Gebäude¹⁾) und an das so sehr mißverständene ערש, welches nicht »Bett«, sondern in Uebereinstimmung mit der Mischna Weinlaub, oder die Weinlaube bedeutet²). Die Uebersetzung der Worte ערש רעננה: »unser Bett ist grün« erhielt sich allerdings an zwei Jahrtausende; sie ist aber nichtsdestoweniger ein Unfinn. Es muß heißen: Unsere Weinlaube grünt!

Aber nicht nur die sprachlichen Elemente, auch die in dem Buche genannten Naturproducte verrathen dessen Ursprung in der griechischen Zeit. So schon die Narde. Gegen die Vermuthung Ewald's, daß die salomonischen Schiffe wahrscheinlich auch die Narde nach Palästina brachten, sprechen positive Thatfachen. Die Narde war im ersten Tempel kein Bestandtheil des Tempelräucherwerkes; wohl aber war sie es im zweiten Tempel, und zwar in der nachhasmonäischen Zeit, auf welche sich die talmudische Beschreibung des Räucherwerkes bezieht. Man wird also kaum anstehen können, einzuräumen, daß die Narde, wie viele andere indische Producte, erst infolge der Feldzüge und Ansiedlungen der Macedonier in die westlicheren Gegenden importirt wurde. In Arabien war die Narde nicht einheimisch³).

Daselbe gilt von dem Safran, welcher ebenfalls nur im Hohenliede erwähnt wird. Wie längst aus dem Namen erkannt wurde, ist hier von dem indischen Safran, der Gilbwurz, Curcuma longa, die Rede. Gleich der Narde war auch die Gilbwurz Bestandtheil des aromatischen Tempelapparates; die authen-

¹⁾ Daf. 1, 17, wo schon Raschi die Mischna (eigentlich die Barajtha) vergleicht: Chag. 16 a. Taan. 11 a. In unseren Ausgaben steht dafür קורות; aber auch Aruch liest רהוט R. Jos. Kara (ed. Hübsch) citirt רהוט aus dem Pijjut (Sim. b. Ifaak im Schachar. d. 2. Neujahrstages. Anfangs. : שבתו וראה). Zu סתור (2, 13. 15) vgl. Orla 1, 7.; zu לכבדנו (4, 9) Sabb. 5, 1. לכבדנו.

²⁾ Daf. 1, 16, Pea 7, 8. Kilajim 6, 6.

³⁾ Hohesl. 1, 12; 4, 13. 14. Ewald, Gesch. d. V. Israel III 77. 2 M. 30, 34. Kerithoth 6 a. : שכלת נרד.

tische Notiz hierüber betrifft aber nur die nachhasmonäische Zeit¹⁾.

Zu demselben Resultate gelangt man, wenn man die poetische Beschaffenheit des Buches näher betrachtet. Die sinnlich üppige, plastische Schilderung der Geliebten im 7. Capitel ist nicht vom semitischen Ernste, sondern vom hellenischen Eros dictirt. Dasselbe wird der kundige Leser auch bei einigen anderen Stellen empfinden. Es ist eben Jafeth, der hier in den Hütten Sem's seinen Wohnsitz aufgeschlagen!

Und dies geschah nicht nur in der Poesie und Litteratur, sondern auch im praktischen Leben, in den Bedürfnissen, Genüssen, Volks- und Familiensitten, in Nahrung, Wohnung, Kleidung und Hausgeräthen, worüber die talmudische Litteratur reiche Aufschlüsse enthält. So ist auch der Kranz des Hohenliedes kein Ausfluß hebräischer, sondern hellenischer Sitte. Während der letzten Aufstände gegen Rom und der darauf folgenden Katastrophen dachten Brautpaare wohl schwerlich daran, sich zu bekränzen; der Mischna zufolge wurde dies sogar verboten. Nach der Wiederkehr ruhiger Zeiten behaupteten jedoch die Kränze ihr altes Recht, was der Mischna gegenüber zu verschiedenen Accomodationen Gelegenheit gab. Aus den in dieser Rücksicht gemachten Unterscheidungen ist

1) [Vgl. J. Löw, Aramäische Pflanzennamen S. 220. Lacaita, C. C., On the etymology of the words Crocus and safron. (Appendix to a monograph of the genus Crocus by George Maw) London 1886. Lacaita nimmt an, daß das hebräische Karkôm des HL den Crocus bezeichne, da er das HL in's Jahr 1000 vor Chr. setzt, so daß das biblische Karkôm älter wäre, als das homerische krókos. Das Wort selbst, dessen Sanscrit-Aequivalent nur aus späten Quellen zu belegen ist, hält er für semitischen oder persischen Ursprungs, so daß das sanscr. Kunkuma ein Fremdwort wäre; offenbar hindert ihn nur seine Ansicht vom hohen Alter des HLes daran, anzuerkennen, daß das in demselben vorkommende Karkôm ein Lehnwort aus dem Sanscrit sei. Die Sache liegt aber, da Karkôm neben nêrd, dessen sanscrit-Ursprung niemand in Abrede stellt, genannt wird, meines Erachtens so, daß Karkôm wohl den Safran bezeichnet, aber von Juden und Aramäern auf Curcuma longa Roxb., Gilbwurz übertragen wurde, so daß im HL diese indische Pflanze und nicht der Safran gemeint ist.]

zu ersehen, daß die Hochzeitskränze aus Weidenzweigen, Schilf, Rosen, Myrten, Oelzweigen, vergoldeten Karmesinfäden, ja selbst aus Salzstein und Schwefelkies verfertigt wurden¹⁾.

Ob das Bekränzen bei der Tafel eine althebräische Sitte gewesen sei, ist zweifelhaft. Dem einzigen Zeugnisse, das dafür angeführt wird, sprechen bedeutende Schriftforscher, wie Luzzatto, die Beweiskraft ab. In der griechischen Zeit war die Sitte jedenfalls auch bei den Juden allgemein. So sprechen die Irdischgefäßen im Buche der Weisheit:

»Wohlan denn, laßt uns die Güter, die wir haben, genießen, und des Besitzes, wie in der Jugend, eifrig uns bedienen. Sättigen wir uns mit köstlichem Weine und Salben, daß die Blüthe des Frühlings nicht an uns vorübergehe. Bekränzen wir uns mit Rosenkelchen, bevor sie veralten (2, 6—8)! « Im Talmud hat die Bekränzung vor dem Tischgebete sogar einen religiösen Charakter angenommen²⁾.

363 Merkwürdigerweise machte sich der hellenische Einfluß nicht nur im häuslichen Leben geltend, sondern auch im öffentlichen Cultus, was die Gegner der Orgel und anderer Neuerungen in nicht geringe Verlegenheit bringen muß. Die Thatfache steht, so unbequem sie auch Vielen sein mag, unleugbar fest, wie aus folgender Beschreibung der Mischna zu ersehen ist: »Auf welche Weise brachte man die Erstlinge (des Obstes) nach Jerusalem? Die Einwohner der Ortschaften, die zu einer Standmannschaft gehörten, versammelten sich im

¹⁾ J. Sota 9, 16 f 24b₇₄ Babli 49 b. Aus gesponnenen Fäden geflochtenen Kränze nannte man *סמנים* = gr. *stemma* (T Sabb. IV 115₂₀ j. 6, 1. f 7_{d61} Babli 57 b). Das Salz war in manchen Gegenden so rein, daß die Bildhauer verschiedene Werke daraus machten, und es dem Marmor vorzogen (Busch XI, 128). In Afrika kommen gestempelte Salztafeln als Münze vor. (Ritter Asien Register I 295.) Eine vollkommen genügende Erklärung gewähren die Worte des Paschalius de coron. I, 10. E sale quoque fieri coronas tradit Strabo. Quippe e salso fonte tales trahuntur eo demisso fune. Sunt et coronae sulphuris . . . Has et salis et sulphuris coronas Artemidorus ait esse natura graves . . .

²⁾ Luzzatto zu Jes. 28, 1. j Ber. 7, 6 f 11_{d2} B. das. 51 a. He-Chaluc III. 176. Zu dem dort Gefagten bemerke ich nachträglich, daß man allerdings auch die Becher bekränzte: Paschalius de coronis II. 2. (p. 66.)

Vororte und übernachteten in den Straßen der Stadt. Am darauffolgenden Morgen rief der Vorgesetzte: Auf, laffet uns nach Zion hinaufgehen, zum Hause des Herrn, unseres Gottes! Die in der Nähe wohnenden brachten frische Feigen und Weintrauben; die entfernter Wohnenden dürre Feigen und Rosinen. Der (zum Friedensopfer bestimmte) Ochs ging vor ihnen her, »die Hörner vergoldet, und einen Kranz aus Oelzweigen auf dem Kopfe.« Beide aber, die vergoldeten Hörner und der Kranz, sind althellenischen Ursprungs! Das Vergolden der Hörner kennt schon Homer¹⁾! Man folgte in rein ästhetischen Dingen dem Zeitgeschmacke, ohne sich über den externen Ursprung mancher Formen die geringsten Skrupel zu machen. Wie das Opferthier, so wurden auch die Erstlinge selbst bekränzt²⁾. Wenn viel Obst auf öffentlichen Plätzen ausgestellt wurde, bezeichnete man dies als Bekränzung der Plätze³⁾. So sehr hatte man sich gewöhnt, im Kranze den höchsten Schmuck zu erblicken!

Nachdem sich der Kranz so sehr in den Anschauungen der Schriftgelehrten und in der Sprache der Schulen eingebürgert hatte, war es natürlich, daß er auch in der Eschatologie einen Platz fand. So in dem Spruche: »Die künftige Welt gleicht nicht dieser Welt. In jener ist weder Essen noch Trinken, noch ehelicher Umgang, noch Handel und Wandel, noch Neid, Haß und Zorn; dort sitzen die Frommen, ihre Kränze auf ihren Häuptern, sich erquickend an dem Glanze der Schechina⁴⁾.« Von einem Kranze und nicht von einer Krone ist wohl auch, was wir beiläufig bemerken, im ersten Korintherbriefe (9, 25) die Rede, nur daß die Stelle nicht

1) Bikkur. 3, 2. 3. Ilias 10, 294. Od. 3, 426. Hermann 28, 4. Bähr, Symbolik II 252.

2) Bikk. 3. 9. 10. Die Meinungsdivergenzen stammen aus einer Zeit, wo der ganze Ritus nicht mehr gebräuchlich war.

3) J. Maaß. Scheni 5, 2. 56^a₁₀ Beca 5 a.

4) Berach. 17 a. (Vgl. Sifra Behar Perek ■ f 106 d Weiß) Die Ausdrücke »שִׁבְיָהּ« und »נִשְׁבָּהּ« beweisen, daß von einem Symposion die Rede ist: die קְרָנוֹת sind daher Kränze, nicht Kronen. Von dem eschatologischen Symposion ist auch sonst die Rede. Band I 127. Von Diademen spricht in eschatologischem Sinne zuerst das Buch der Weisheit Salomo's 5, 17. Vgl. S. 434 Anm. 3.

die Gastmähler, sondern die Kampfspiele im Auge hat. Selbst in die Angelologie hat sich der Kranz unter dem Namen Kether Bahn gebrochen, und ein Engel, Sandalfon genannt, windet seinem Schöpfer Kränze¹⁾, was auch in der Liturgie einen Ausdruck fand²⁾.

Als Sprichwort ist hier noch anzuführen: Die Jugend ist ein Kranz aus Rosen, das Alter eine Krone aus Dornen³⁾!

Erwähnenswerth ist es wohl auch, daß sogar das Religionsgesetz Veranlassung fand, sich mit dem Kranze zu beschäftigen. Es handelte sich dabei um die Frage, ob Frauen am Sabbathe bekränzt ausgehen dürfen. Das Bedenken dagegen hatte nicht darin seinen Grund, daß man etwa den Luxus des Kranzes mit dem Ernste und der Würde der Sabbathfeier unverträglich gefunden hätte; sondern darin, daß man die ³⁶⁴ Sabbathruhe von der Eitelkeit der Frauen bedroht glaubte. Die Bekränzte, sagte man, wird auf offener Straße den Kranz vom Haupte nehmen, um der ihr begegnenden Freundin die feine Arbeit daran zu zeigen, und dann, des Sabbathes vergessend, den Kranz vier Ellen weit über die Straße tragen! Gegen dieses Bedenken wurde jedoch eingewendet, daß es nur vornehme Frauen sind, die sich bekränzen, vornehme Frauen aber Anstandsgefühl genug besitzen, um ihren Kranz nicht auf offener Straße abzunehmen. So räsonnirte man in Palästina, und die nach Persien kommenden palästinensischen

¹⁾ S. oben S. 412 Anm. 3. Daß nicht von einer metallnen Krone die Rede ist, beweist das Ztw. קֶסֶר. Eine metallene Krone ruht durch ihre eigene Schwere. Auch der Plural כְּתִירִים gestattet nur, an Kränze zu denken. Dann ist offenbar von einer fortgesetzten Function die Rede, was wohl auf Kränze paßt, nicht aber auf Kronen. Auch Sabb. 88 a sind Kränze zu verstehen. Die עֲטֻרִים Sabb. 87 b [Vgl. Peß. dRK 124 b. Bacher Agada d. Tannaiten II 118 Anm. 3.] sind wohl ebenfalls Kränze. Aus der Function des Engels Sandalfon ist der Name כְּתִירָאֵל entstanden, vielleicht der einzige hebr. Eigenname, der in nachbiblischer Zeit entstanden ist.

²⁾ Das sogenante כְּתָר, oder Einleitung in die Keduscha, כְּתָר יְהוָה קד, das von Nitronaj Gaon erwähnt wird, und im Sid-dur Amrams vorkommt (S. 10), ohne jedoch von Maimonides berücksichtigt zu werden. Erst durch die Kabbalisten kam es wieder zur Aufnahme.

³⁾ Sabb. 152a.

Schriftgelehrten predigten öffentlich in diesem Sinne. Diese Indulgenz wurde an verschiedenen Orten verschieden aufgenommen. In Nehardea, das eine zahlreiche jüdische Bevölkerung hatte, entschlossen sich nur 24 Frauen, davon Gebrauch zu machen, während in dem wohlhabenden und üppigen Machuza in einer einzigen Gasse achtzehn bekränzte Frauen am Sabbathe ihre Wohnungen verließen¹⁾.

Je dürftiger die Nachrichten sind, die sich aus der vor-³⁸⁹ griechisch-jüdischen Zeit über den Kranz erhalten haben, desto reichere Belehrung bieten die Quellen jener Zeit über die Krone, wiewohl die Krone im engeren Sinne (עטרת) ebenfalls externen Ursprungs ist. Die bezüglichen zerstreuten Notizen haben wir nunmehr zusammenzustellen.

Zunächst fesselt der goldene Hauptschmuck des Hohenpriesters unsere Aufmerksamkeit. Die Existenz dieses Hauptschmuckes unterliegt keinem Zweifel; über die Beschaffenheit desselben sind jedoch die Meinungen getheilt.

Nach dem Talmud war dieser Kopfschmuck, Cic, eine Art goldenes Diadem, eine zwei Finger breite, dünne Goldplatte nämlich, die nicht um den ganzen Kopf ging, sondern nur von einer Schläfe zur andern. Die Platte findet sich auch in dem Pelaton der Septuaginta, sowie in der Lamina der Vulgata wieder. Die Auffassung der Karäer stimmt mit der des Talmud genau überein. In diesem Sinne übersetzt auch Luther: Stirnblatt, Mendelssohn: Stirnblech. Das Stirnblatt wurde am Hinterhaupte, nach Anderen auch auf dem Scheitel, durch blaue Schnüre befestigt. Auf demselben ragten die Worte hervor: קדש ליה, Heilig dem Ewigen!

Nach Josephus trug der Hohepriester eine förmliche, den ganzen Kopf umringende Krone, deren zwei Hälften von einander unterschieden waren. Die eine, das Hinterhaupt umgebende Hälfte trug in drei übereinander laufenden Reihen

¹⁾ Sabb. 59 a. Die Erklärung, welche Raschi daf. von Kelila giebt, ist aus Onkelos 2 M. 39, 30 zu erklären, ohne aber stichhaltig zu sein. Ueber das Material f. Aruch קרן I נסך III. Es wurde selbst Leder zu Kränzen verwendet.

eine bildliche Darstellung der Blütenkelche des Hyoskyamos, welchem Josephus eine ausführliche Beschreibung widmet. Die andere, das Vorderhaupt umfassende Hälfte war glatt, und der vierbuchstabige Gottesname war darin eingegraben. An eine Krone denkt auch der syrische Uebersetzer, welcher Cic, das die Targume unübersetzt lassen, mit כליה, Krone wiedergibt. Philo schwankt zwischen beiden Erklärungen, indem er sagt, es sei eine goldene Platte, die gleichsam eine Krone war, verfertigt worden. Saadja Gaon übersetzt עטרת, Kopfbinde, erscheint also an einen, den ganzen Kopf umgebenden Schmuck gedacht zu haben¹⁾.

390

Das Verständniß des h. Textes ist vom Standpunkte des Josephus leichter zu ermitteln, als von dem des Talmud. Von dem bezüglichen Kopfschmucke ist nämlich an vier Stellen der Thora die Rede. Die erste Stelle bezeichnet denselben als Cic, ausdrücklich bestimmend, daß er vorn an den Kopfbund angebracht werde. Daselbe sagt eine zweite Stelle, wo der Kopfschmuck Nefer heißt, was von den Targumim und dem Syrer כליה oder Krone übersetzt wird. Nefer muß im Sinne des Talmud mit dem Cic identificirt werden, wie Raschi auch wirklich thut, was aber sprachlich nicht leicht zu rechtfertigen ist. Noch größere Schwierigkeit bietet die dritte Stelle, wo erzählt wird, man habe אה ציץ נור הקדש verfertigt. Hier müßte im Sinne der talmudischen Auffassung Cic den Artikel haben.

¹⁾ 2 M. 28, 36; 29, 6; 39, 30; 3 M. 8, 9. Philo de vita Mos. 670. D. Jos. Antt. III. 7, 7. de Bello jud. V. 5, 7. Sabb. 63 b. Sukka 5 a. Af. de Roffi Meor En. ed. Wien 240 a. 245 a. 248a. 250 a. Bähr, Symb. II 112—115. Mibchar 2. M. 58 b. Ueber die Befestigung des Stirnblattes f. Raschi 2 M. 28, 36. Maim. H. Kele ha-Mikdash 9, 2. und Abr. b. Dav. das. Die Worte Ibn Efras, daß die großen Herren einen goldenen Ring auf der Micnefeth an der Stirne tragen (2 M. 28, 36) bedürfen noch der archäologischen Erläuterung. Die Uebersetzung Saadjas ist mir nur aus I. E. bekannt. Nachträglich bemerken wir, daß in Spanien auch im Mittelalter Oelzweigkränze auf das Haupt der Bräutigame gesetzt wurden. Spätere Rabbinen hielten dies für ein Zeichen der Trauer um Jerusalem, weil die Oliven bitter sind (Atereth Seken. zu Or. Chaj. 560) Tur E. ha-Efer 65. Vgl. Toß. Peß. 36 a. [תה]. S. Koh. J. Dea 96, 20

da die Accusativpartikel את in der Regel, namentlich in profaischer Rede, vor bestimmten Nennwörtern steht. Nur die vierte Stelle: עין הוה נור הקדש enthält von talmudischem Standpunkte keine Anomalie. Dies gilt nach der Anschauung des Josephus auch von der dritten Stelle, wo Cic im status constructus steht, und daher keinen Artikel haben kann. Die Stelle will sagen: »Sie verfertigten den Vordertheil der heiligen Krone aus reinem Golde.« Die Verfertigung dieses Theils wird besonders hervorgehoben, weil derselbe, indem er die heilige Inschrift trug, der wesentliche und daher wichtigere Theil der Krone war. Der Widerspruch zwischen der ersten und zweiten Stelle wäre durch die Annahme zu lösen, daß Cic im weitern Sinne die ganze, wegen ihren runden Form einem Blumenkelche gleichende Krone, im engern Sinne aber den vordern, hervorleuchtenden Theil derselben bezeichnet¹⁾.

Die Deutung des hohenpriesterlichen Hauptschmuckes hat, wie die der priesterlichen Amtskleidung überhaupt, ihre Geschichte, welche die Anschauungen der verschiedenen Zeiten abspiegelt.

Daß dieser Theil der Amtstracht kein bedeutungsloser ist, und eine specielle Bestimmung hat, ist in der Thora selbst ausgesprochen. Wie es in Bezug auf das Chofchen und die Urim und Thumim heißt, »daß sie auf dem Herzen Arons seien, wenn er h'neingeht vor den Ewigen, und Aron trage den Gottespruch an die Kinder Israels auf seinem Herzen für und für²⁾« so heißt es bezüglich des Kopfschmuckes, »daß er sei auf der Stirne Arons, daß Aron trage die Schuld der Heiligthümer der Kinder Israel nach all ihren heiligen Gaben; und er sei auf seiner Stirn für und für, um sie wohlgefällig zu machen vor dem Ewigen³⁾«.

1) Befondere Beachtung verdient hier die Septuaginta, welche in Ansehung der letzten Capitel des Exodus bekanntlich jüngere Interpolationen enthält. 2 M. 28, 32: Cic=petalon, übereinstimmend mit dem Syrer und dem Talmud. Ebenso das. 29, 6: nezer hakôdesch, to petalon to hagiaσμα. Dem Stephanos des Philo und Josephus weicht sie sorgfältig aus.

2) 2 M. 28, 30.

3) Das. V. 38.

391

Im Talmud wird diese Schuld näher bestimmt, was aber einen sonst ziemlich obskuren Schriftgelehrten des dritten Jahrhunderts, Anani b. Safon, nicht verhindert, den Ausspruch zu thun, daß das Stirnblech des Hohenpriesters denen zur Verführung diene, die eine freche Stirne haben¹⁾.

Philo betrachtet die Mütze oder den Turban des Hohenpriesters als ein Diadem, welches der Hohepriester bei seinen Functionen trägt, weil er dann nicht nur über den Privaten, sondern auch über den Königen steht. Die goldene Platte trägt den Namen Gottes, weil ohne Anrufung Gottes nichts bestehen kann. Josephus hält sich an den Stoff, aus dem die Krone verfertigt wurde: das Gold repräsentirt den Lichtglanz, an welchem das göttliche Wesen besonderes Wohlgefallen habe. Die Kirchenväter haben sich diese Symbolisirungen angeeignet, indem sie dieselben theilweise modificirten²⁾.

Da das Bedürfnis symbolischer Schriftauslegung das Erzeugnis philosophischer Bildung und Reflexion zu sein pflegt, so kann es nicht überraschen, daß im Mittelalter die franko-germanischen Rabbinen nur wenig Anregung fanden, auf die Symbolisirung des mosaischen Cultus überhaupt und auf die des priesterlichen Ornates insbesondere einzugehen. Daselbe gilt von den Aristotelikern der arabischen Culturepoche, deren Anschauungen vom Cultus zu nüchtern waren, um eine symbolische Deutung des Cultusapparates zu begünstigen. Bei Maimonides begegnet man daher keinem hierauf bezüglichen Versuche. Jedoch hatte bereits Saadja Gaon die Stiftshütte symbolisch gedeutet. Er findet in derselben die Darstellung kosmischer Ideen. Dieselbe Bahn verfolgt der unter neuplatonischem Einflusse schreibende Abraham Ibn Ezra, nur daß er in merkwürdiger Uebereinstimmung mit dem von ihm nicht gekannten Philo mehr den Mikrokosmos, Saadja aber den Makrokosmos vor Augen hat. Ueber den Kopfschmuck des Hohenpriesters sagt Ibn Ezra: »Wisse, daß in den zwei Höhlungen im Gehirn an der Stirn die Kraft der fünf Sinne zusam-

¹⁾ Pesach. 16 b. Zebach. 88 b. Joma 7 b. und die Parallelen. [S. R. Hirsch zu 2 M. 28, 37.]

²⁾ Philo de vita Mos. 673 A. Jos. Antt. III. 7, 7. Bähr, Symb. II. 148 ff.

menläuft. Hier ist die Vorstellungskraft, und hier fängt das Denken an. Daher soll das Stirnblech das Vergehen der Heiligthümer fñhnen: vielleicht war die Gefinnung derer, die dieselben dem Cultus widmeten, nicht würdig genug.« Ihm folgt am Schlusse der arabischen Culturepoche Isak Abravanel, der aber in dem Stirnbleche und in der Inschrift desselben auch eine Hinweisung auf den göttlichen Ursprung der Prophetie erblickt¹⁾).

Es hängt theils mit der äußern Lage der jüdischen Gemeinden, theils mit der Beschaffenheit und Richtung der jüdischen Schulen zusammen, daß seit Abravanel mit der Vernachlässigung eines tiefern Bibelftudiums auch die Symbolik des mosaïschen Cultus vernachlässigt wurde. Die vor dreißig Jahren erschienene Symbolik von Bähr hat jedoch auch die Aufmerksamkeit jüdischer Theologen auf sich gezogen. Unfern Gegenstand betreffend sagt Bähr: »Durch die Verbindung des Cäsar mit der Micnephet zu einem Ganzen werden die Begriffe Priester und König mit einander vereinigt, und der Hohepriester³⁹² erscheint demnach durch seine Kopfbedeckung als König der Priester, d. h. als Haupt des Priesterkönigreichs.« Ferner: »Das charakteristische Religionszeichen des ganzen Volkes — die Heiligung — sollte an der Stirne dessen zu sehen sein, in welchem sich das Priestervolk als in einer Person concentrirte; dem Repräsentanten und Stellvertreter dieses Volkes sollte es an die Stirne geschrieben sein, was das eigenthümliche Wesen der Religion des ganzen Volkes ist²⁾.«

Zur Königskrone im alten Israel übergehend, machen wir sogleich die überraschende Entdeckung, daß die Geschichte die Krone Saul's, des ersten Königs, nicht früher erwähnt, als bei der Erzählung seines tragischen Todes. Der Amalekite, der dem David über das Ende Sauls berichtet, schließt nämlich seinen Bericht mit den Worten: »Und ich nahm die Krone, die auf seinem Haupte, und das Armgeschmeide, das auf seinem Arme war, und brachte sie meinem Herrn hieher³⁾.«

1) Ibn Esra 2 M. 25, 40. 28, 37. Abrav. Thoracomm. daf.

2) Symbolik II, 142. 144.

3) 2 Sam 1, 10.

Der Urtext gebraucht hier das Wort Nezer, also denselben Ausdruck, mit welchem der Hauptschmuck des Hohenpriesters bezeichnet wird, den aber die Septuaginta in der vorliegenden Stelle mit *basileion* wiedergibt. Ob der Hauptschmuck Sauls mit dem des Hohenpriesters gleiche Form hatte, ist nicht mehr zu ermitteln; die Inschrift der Vorderseite trug derselbe sicherlich nicht. Ja, wenn man erwägt, daß der Amalekite neben dem Nezer auch ein Armgeschmeide nennt, das sicherlich nicht zu den Herrscherinsignien gehörte, so könnte es sogar zweifelhaft erscheinen, ob das »Nezer« nicht überhaupt ein Schmuck der Vornehmen gewesen sei. Gewiß ist, daß es der König David war, der der Atereth, oder der Krone als Abzeichen der Herrscherwürde, Eingang in Israel verschaffte. In dem Berichte von dem Siege Davids über Ammon heißt es nämlich: »Er nahm die Krone ihres Königs von dessen Haupte weg, deren Gewicht an Gold und Edelsteinen einen Kikkar betrug, und sie kam auf Davids Haupt¹⁾.« Hier wird die Atereth zum ersten Male in der Bibel erwähnt.

Da ein Kikkar ungefähr 85 Zollpfund wog, so wäre die ammonitische Krone eine viel zu drückende Last gewesen, als daß sie der König der Ammoniter und sein Besieger David hätte tragen können. Dies hat man von jeher gefühlt, und die Ammonskrone bildete daher ein exegetisches Problem.

Josephus giebt die biblische Erzählung ohne weitere Bemerkung. David, sagt er, »nahm sich des ammonitischen Königs goldene Krone, welche ein Talent Gold wog und in der Mitte einen köstlichen Sardonyxstein hatte, und trug dieselbe von dieser Zeit an beständig auf dem Haupte.« Dagegen werden schon im Talmud drei Versuche gemacht, die Schwierigkeit zu beseitigen. Zuzufolge des ersten Versuches hat David die Krone sich nicht wirklich auf das Haupt gesetzt; die bezüglichen Worte der Schrift wollen nur sagen, daß die Krone genau auf Davids Haupt paßte. Der zweite Versuch läßt einen Magnet daran angebracht sein, der die Krone in die Höhe ³⁹³ hob, ohne jedoch zu erwägen, daß wohl das Eisen, nicht aber

1) 2 Sam. 12, 30.

das Gold vom Magnet angezogen werde, und daß selbst eine eiserne Krone durch einen daran befestigten Magnet nicht von der Stelle gebracht werden könne, wie schon die Tosaiften bemerkten. Der Urheber dieses Versuches war über die Wirkungen des Magnets offenbar nur vom Hörensagen unterrichtet. Ein dritter Versuch giebt der Krone den Werth, nicht das Gewicht eines Talenten. Außerdem hält der Talmud die fragliche Krone nicht für ein königliches, sondern für ein Götzen-*diadem*; der Götze der Ammoniter hieß nämlich Malkam oder Milkom. Die Septuaginta faßt Malkam als Eigennamen auf; da sie aber an der Götzenkrone Anstoß nimmt, fügt sie die Worte »ihres Königs« hinzu. Nach dem Talmud übernahm es Ittaj, der Gitthäer, ein dem heidnischen Cultus angehörender Feldherr Davids, die Krone von ihrem idolatrifischen Charakter zu befreien, was im Sinne des Talmuds schon durch die Veräußerung an einen jüdischen Goldarbeiter bewerkstelligt werden kann. Hieronymus folgt ebenfalls der talmudischen Auffassung, nur daß er die Krone »nach dem Gesetze einschmelzen und reinigen«, und eine ganz neue Krone verfertigen läßt, die natürlich nicht so schwer war, wie die Malkam-Krone. Nach Kimchi war dieselbe über dem Throne des Königs befestigt, so daß er sie niemals aufs Haupt setzte. In der Starke'schen Bibel wird gar die Vermuthung ausgesprochen, daß »Trabanten die Krone über dem Haupte des Königs gehalten haben.« Die Geschichte kennt Könige, deren Kronen in einem gewissen Sinne von Trabanten getragen wurden: von David läßt sich auch dies nicht behaupten. Er war der populärste König Israels und durch ihn wird der Einfluß Israel's auf die Geschichte der Menschheit am sprechendsten repräsentirt. Das feines nationalen Charakters entkleidete, mythisch sublimirte Princip der Legitimität seiner Dynastie hat Wirkungen hervorgebracht, denen die Thaten keines Herrschergeschlechtes auch nur entfernt an die Seite gestellt werden können. Kimchi's Erklärung hat sich auch Stähelin in einem am 26. September 1861 in der Orientalistenversammlung zu Augsburg gehaltenen Vortrage angeeignet¹⁾.

1) Jos. Antt. VII. 7, 5. Ab. Zara 44 a. Ueber den Magnet im Talmud s. Aruch π _N und Sachs Beitr. II 100. Hieronymus, Quaest. in libr.

Das Gefagte ist nun für die Abfassungszeit des einundzwanzigsten Pfalms maßgebend. Die Worte: »Du setzest auf sein Haupt eine goldene Krone« (21, 4) können nur auf David bezogen werden, da der Atereth eines andern Königs nirgends Erwähnung geschieht. Die Berufung Hitzig's auf einige Stellen jüngerer Bücher, in denen Atereth metaphorisch gebraucht wird, ist nicht vom geringsten Belange; denn hier ist, wie schon Raschi richtig einfah, von einer wirklichen und zwar von der ammonitischen Krone die Rede.

Dies findet seine volle Bestätigung, wenn man den Psalm mit der Geschichte zusammenhält.

Der Krieg gegen Ammon war der letzte Krieg Davids. Mit der Befiegung dieses Feindes wurde der Sieg über alle Feinde seines Reiches beschloffen. Der Dichter durfte daher mit Recht ausrufen:

394 Ewiger, ob deiner Macht freut sich der König,
 Und wie sehr frohlockt er ob deiner Hilfe!
 Seines Herzens Wunsch hast du ihm gewährt,
 Und das Begehren seiner Lippen nicht verweigert.

Die Bekriegung Ammons lag ursprünglich nicht in der Absicht Davids. Vielmehr schickte er an Chanun, den Sohn Nachasch's, dessen Gastfreundschaft er erfahren hatte, ein Condolenz-Gesandtschaft. Aber eben durch die dieser Gesandtschaft angethane Schmach wurde der Krieg und Sieg herbeigeführt, wodurch David in den Besitz der goldenen Krone gelangt. Daher die Worte:

 Denn du kommest ihm entgegen mit Segnungen des Glückes,
 Du setzest auf sein Haupt eine Krone von feinem Gold.

David befand sich während des Krieges mit Ammon bereits im vorgerückten Alter, weshalb er die Anführerschaft

Regum. z. St.: »Melchom, interpretatur rex eorum. Rex eorum vocatur idolum eorum: quod hic vocatur Melchom, cujus diadematis aurum et gemmas conflasse et purgasse dicitur David secundum legem et fecisse sibi inde diadema, quod hic positum super caput ejus dicitur.« S. auch Ztfchr. d. DMG. XVII 569 ff.

seinem Feldherrn Joab überließ. Von dem vorgerückten Alter des Königs spricht der folgende Vers :

Leben erbat er von Dir, du gabst es ihm,
Dauer der Tage für und für.

Gleichwohl wurde die Eroberung Rabba's, der Hauptstadt Ammon's, unter Davids persönlicher Anführung vollzogen¹⁾. Dieses Ereigniß feiert der Dichter mit den Worten :

Groß ist dein Ruhm durch deine Hilfe,
Würde und Hoheit legst du auf ihn.

Letztere Worte enthalten zugleich eine Anspielung auf die eroberte Krone. Von der Verehrung, welche die Bürger für den König hegen, und von der Demuth des letztern sprechen die folgenden zwei Verse :

Denn du setzeſt ihn zum Segen für immer,
Du erfreueſt ihn in Wonne vor deinem Angeſichte ;

Denn der König vertraut auf den Ewigen,
Und auf die Huld des Höchſten, daß er nicht wankt.

Da nach der Befiegung Ammons alle Feinde Davids zu deſſen Füßen lagen, durfte der Dichter mit Recht ſagen :

Deine Hand erreicht alle deine Feinde,
Deine Rechte erreicht alle deine Haſſer.

Und nun folgt ein ſpecieller Zug, der nur auf den ammonitiſchen Krieg angewendet werden kann. Die Ammoniter hatten die Feindſchaft Davids muthwillig provocirt, daher auch die Rache eine furchtbare war, die er an ihnen nahm. Nach 2 Sam. 12, 31 liegt alſo rein hiſtoriſche Wahrheit in der Schilderung :

Du machſt ſie wie zum Feuerofen zur Zeit deines Zorns²⁾,
Der Ewige wird in ſeinem Zorne ſie verſchlingen,
Und Feuer wird ſie verzehren.
Ihre Leibesfrucht vertilgſt du von der Erde,
Und ihren Samen aus den Menſchenkindern.

¹⁾ 2 Sam. 12, 29.

²⁾ Dieſe Worte beweifen, daß das Keri כִּרְבֵּן die richtige Leſart iſt. Dieſelbe wurde noch in neuereſter Zeit von Stähelin beſtritten.

Die Ammoniter hatten von einigen syrischen Königen Hilfstruppen in Sold genommen, um dem Heere Davids Widerstand leisten zu können; sie mußten aber vor Joab und Abischaj die Flucht ergreifen¹). Dies der historische Hintergrund folgender Worte:

Denn sie haben wider dich Böses angelegt,
Einen Anschlag erfonnen, und vermochten nichts.
Denn du ließeſt ſie kehren den Rücken,
Mit deiner Sehne zielteſt du gegen ihr Angeſicht.

Den Schluß bildet ein kurzes Gebet um Gottes fernern Beistand:

Erhebe dich, Ewiger in deiner Macht,
Wir ſingen und ſpielen deiner Kraft.

395

Da die von David eroberte Krone keine bewegliche war, ſo konnte auch ſein Nachfolger Salomo nicht mit ihr gekrönt werden. Derſelbe wurde vor ſeinem Regierungsantritte von dem Prieſter Cadok und dem Propheten Nathan geſalbt; eine Krönung fand weder bei ihm noch bei ſeinen Nachfolgern ſtatt. Sehr überraschend iſt daher folgende Schilderung von dem Regierungsantritte Joach's: »Und er (der Hoheprieſter Jojada) führte des Königs Sohn (Joach) hervor, und ſetzte ihm die Krone auf und das Zeugniß, und ſie machten ihn zum Könige, und ſalbten ihn und ſchlugen die Hände zuſammen und ſprachen: es lebe der König²)!« Die Krone wird hier nicht Atereth, ſondern Nefer genannt; ein Ausdruck, der in der Geſchichte beinahe zweier Jahrhunderte vom Tode Sauls bis zum Regierungsantritte Joach's nicht vorkommt. Die Septuaginta weiß nicht, was ſie mit dem plötzlich wieder auftauchenden Nefer anfangen ſoll; ſie läßt es daher unüberſetzt! Targum und Syrer haben auch hier כְּלִילָא; letzterer überſetzt כְּלִילָא דְּהַזְנוּתָא (Krone des Zeugniſſes). Er ſcheint נֹר הַזְנוּתָא geleſen zu haben. Auch der Talmud erklärt Nefer mit »Kelila«, und identificirt es mit dem Zeugniſſe, indem er die Behauptung aufſtellt: »Die Krone gab Zeugniß für oder gegen die Würdigkeit des Ge-

¹ 2 Sam. 10, 13. 14.

²) 2 Kön. 11, 12. 2 Chron. 23, 11.

krönten aus dem Hause Davids, indem sie sich nur an das Haupt desjenigen anschloß, der würdig war, sie zu tragen. Dem Haupte Adoniah's wollte sich die Krone nicht anschließen¹⁾. Möglich, daß auch der Syrer von dieser Voraussetzung ausging. Die Vulgata übersetzt *diadema*, und die mittelalterlichen Ausleger, wie Levi b. Gerschom und Abravanel, sprechen von einer üblichen Krönung, ohne jedoch eine solche in den Zeiten vor Joasch nachweisen zu können.

Die Krönung Joasch's wurde in der christlichen Welt als maßgebend und multergiltig betrachtet. Darauf berief man sich, um zu beweisen, daß die Fürsten von Priestern gekrönt werden müssen, indem es letzteren, als den Dienern Gottes, zukommt, die Krone, das Geschenk Gottes, auf das Haupt ihrer Träger zu setzen. Auch auf das klassische Alterthum wurde hingewiesen, welches sogar Götter von Priestern krönen ließ, und auf den Kaiser Julianus, der in seinem Sendschreiben an die Juden dieselben aufforderte, für sein Reich zu dem Allmächtigen zu beten, der ihn mit seiner reinen Rechten gekrönt hat²⁾.

Joasch war der einzige König aus dem Hause Davids, von welchem ausdrücklich berichtet wird, daß er gekrönt wurde. Man könnte jedoch der Vermuthung Raum geben, daß die esraimitischen Herrscher dem Beispiele ihrer Nachbarn, der Könige Phöniziens folgend, Kronen trugen³⁾, wodurch der Zuruf des Propheten Jesajas (28, 1. 3) in ein neues Licht träte. Die Sentenzen der Sprüche Salomos, in denen Atereth metaphorisch gebraucht wird, müssen deshalb nicht aus dem nörd-

1) Hieronymus hält das Zeugniß für die Phylakterien: »eo quod in illis decem verba legis essent.« Dies beruht auf einem Mißverständnisse. H. hörte wahrscheinlich von seinem jüdischen Lehrer, daß in den 4 Abschnitten des Schema der Dekalog enthalten ist (j. Ber. 1, 8 f 3^c10) und übertrug dies auf die Phylakterien.

2) Paschalis, de coron. L. c. VII. Die Uebersetzung bei Grätz IV. 429 ist ungenau.

3) In den phönizischen Inschriften findet sich כִּסְאָה der Gekrönte und כִּסְאָה—כִּסְאָה Krone. Levy, Phöniz. WB. 25. כִּסְאָה (Jesaj. 23, 8) wäre dann im eigentlichsten Sinne zu nehmen: Tyrus, das (seine Herrscher) krönt.

lichen Reiche stammen, da die Atereth seit den Zeiten Davids auch dem Süden bekannt war. Doch wurde sie daselbst erst ³⁹⁶ in der persischen Zeit einheimisch: Aus dem Silber und Golde, welches opferwillige Exulanten als Spende aus Babylon gebracht hatten, sollten für Zerubabel und den Hohenpriester Josua Kronen angefertigt werden, und diese Kronen wurden auch später im Tempel aufbewahrt¹⁾.

Befondere Berücksichtigung verdient in Bezug auf unsern Gegenstand die hasmonäische Zeit. In der Wahlcapitulation Simons des Hasmonäers heißt es, »dafs die Juden und die Priester beschlossen hätten, dafs Simon Oberster und Hoherpriester sei für alle Zeit, bis ein wahrhafter Prophet aufstünde, und dafs er ihr Führer sei und für ihr Heiligthum forge und jeden für sein Werk bestelle und so über das Land herrsche und über die Waffen und über die Befestigungen und dafs er Sorge trage für das Heiligthum und Alle ihm gehorchen und dafs in seinem Namen alle Urkunden im Lande ausgestellt werden, und dafs er sich in Purpur und Gold kleide, und dafs es keinem vom Volke und den Priestern freistehe, etwas hiervon aufzuheben oder seinen Befehlen zu widersprechen, oder eine Verchwörung im Lande zu machen ohne ihn, oder sich in Purpur zu kleiden, oder goldene Spangen zu tragen²⁾.« Auch Alexander Balas schickte dem Hasmonäer Jonathan »eine goldne Spange, wie es Sitte war, den Verwandten der Könige zu schenken« (daf. 10, 89); eine Krone trug aber selbst Simon nicht.

Ueber Simons Sohn und Nachfolger, Johann Hyrkan, den »zweiten David«, herrscht hierin Ungewissheit. Wenn man es mit dem Buchstaben einer talmudischen Quelle genau nimmt, hat derselbe eine Königskrone und eine Priesterkrone getragen³⁾.

¹⁾ Secharja 6, 9–14. Vgl. Kimchi das, dafs eine Krone für Zerubabel bestimmt war. Neuere Exegeten emendiren den Text in diesem Sinne. — Middoth 3, 8.

²⁾ 1 Makk. 14, 41–44.

³⁾ Kidd. 66 a. Die Worte לָקַח לָהֶם חֹמֶת hat Grätz Gesch. III 453 mißverstanden, wiewohl dieselben schon von Raschi richtig erklärt wurden. Das לָקַח ist nach dem auch im bibl. Hebraismus vorkommenden Sprachge-

Eine gleiche Notiz findet sich bei Hieronymus, vorausgesetzt, daß dieser von Hyrkan I. spricht. In diesem Falle hatte derselbe in Betreff seiner Kronen ein eigenthümliches Geschick. Bei seinem Leben wurde ihm von den Pharisiern die Königskrone zu-, die Priesterkrone abgesprungen; nach seinem Tode gönnte ihm der Kirchenvater Hieronymus aus christlichen Skrupeln wohl die Priester-, aber nicht die Königskrone¹⁾! Dafür war ihm aber von Seite der Stadt Athen eine goldne Krone zugesendet worden. Die hierauf bezügliche Urkunde lautet, wie folgt:

»Beschluss der Athener, überwiesen der Abtheilung der auswärtigen Angelegenheiten unter der Prytanie und Priesterschaft von Dionysius, dem Sohne des Asklepiades, am 25 Panemos. Verhandelt unter dem Archonten Agathokles im Theater am 11. Munychion, dem 11. Tage der Prytanie. Für gehörige Ausfertigung: Eukles, Sohn des Menander aus Alimus. Für Richtigkeit der Abstimmung: Dorotheus aus Ercheia und dessen Collegen. Nachdem Dionysius, Sohn des Dionysius, berichtet, daß der jüdische Hohepriester und Fürst Hyrkan, der Sohn des Alexander, sowohl dem ganzen Staate, als auch jedem einzelnen Bürger sich dienstfertig und wohlgeneigt bewiesen, und wie er diejenigen Athener, die entweder als Gefandte oder in Privatangelegenheiten nach Judäa kamen, bei sich selbst gastfreundlich beherbergt, ihnen auch freies und sicheres Geleit auf der Rückkehr gegeben habe, wie schon früher von uns rühmlichst anerkannt worden; so haben wir jetzt auf den Antrag von Theodors Sohn, Theodosius aus Sunium, der das Volk von der Biederkeit dieses Mannes und von seiner steten Bereitwilligkeit, uns in allem Möglichen zu Hilfe zu sein, unterrichtet hat, beschlossen, demselben die gesetzliche Auszeichnung der goldenen Krone

brauche (Ewald, Gramm. 277 e) als Bezeichnung des Accusativs aufzufassen: »Veranlasse sie aufzustehen.«

¹⁾ Hier. in Ezech. 21, 31.: »Unde qui postea usque ad adventum Christi reges fuerunt pariter et sacerdotes, quorum unus Hyrcanus pontifex diadema capiti suo imposuit, frustra sibi et hoc et illud voluit vendicare, cum regnum ei non deberetur post Sedechiam, sed illi cui repositum erat et qui fuit expectatio gentium.«

397 zuzuerkennen, sein Bild aus Erz in dem Tempel des Volkes und der Grazien aufzustellen, diese Auszeichnungen aber durch den Herold am Dionysiusfeste im Theater bei der Aufführung neuer Tragödien, wie auch bei den Panathenäen, den eleusinischen Festen und den Ringkämpfen verkünden zu lassen. Die Beamten der auswärtigen Angelegenheiten werden Sorge tragen, daß demselben, so lange er in solcher freundschaftlichen Gefinnung gegen uns verharret, jede denkbare Gunst- und Freundschaftsbezeugung erwiesen werde, und daß unser Volk sich folchergestalt dankbar gegen solche Männer und erkenntlich gegen seine Freunde beweiße. Uebrigens sind Gesandte aus der Mitte des Volkes zu wählen, die ihm diesen Beschluß überbringen und ihn auffordern sollen, sich auch fürderhin unserm Staate geneigt zu zeigen¹⁾.«

Diese Urkunde giebt zugleich Zeugniß von der Achtung, welche den Juden nach dem hasmonäischen Freiheitskriege von gebildeten Völkern gezollt wurde.

Nach Josephus war es Hyrkans älterer Sohn, Aristobul I., welcher beschloß, die bisherige Regierungsform aus eigener Machtvollkommenheit in die monarchische zu verwandeln. Er setzte sich 483 Jahre und 3 Monate nach der Rückkehr des Volkes aus der babylonischen Gefangenschaft zuerst die Krone auf. Die Zeitangabe berechtigt zu der Voraussetzung, daß Josephus genau unterrichtet war. Da aber Aristobul nur etwas über ein Jahr regierte, so hatte Strabo keine Kenntniß von ihm; er macht daher den jüngern Sohn Hyrkans, Alexander Jannäus, zum ersten hasmonäischen Kronenträger²⁾. Die folgenden Hasmonäer entlagten wohl nicht der Krone, und den letzten derselben, Alexander Jannäus Urenkel, dem von Hero-

¹⁾ Jos. Ant. XIV. 8, 5. Ewald läßt es unentschieden, ob sich die Urkunde auf Hyrkan I. oder Hyrkan II. beziehe. Daß Ersteres der Fall ist, haben jedoch schon ältere Forscher bewiesen. S. Josephus ed. Havercamp I. 698. Anm. k.

²⁾ Jos. Antt. XIII. 11, 1. und die Anmerkung in der Havercamp'schen Ausgabe das. Schürer I 217.

des hingerichteten Aristobul III., galt Hillels Spruch: »Der sich der Krone bedienen sollte, schwindet dahin¹⁾.«

Sprachlich ist noch Folgendes zu bemerken:

Von den zwei Formen 'atereth und 'atārāh ist erstere, wie schon die Endung zeigt, die ältere, und es ist wohl nur zufällig, daß sie in den bezüglichen Bibelstellen fast durchgehends Krone und nicht Kranz bedeutet. Die jüngere Form 'atārāh kommt einmal in der Bedeutung von Kranz, einmal in der von Krone vor²⁾. In ersterem Sinne bedient sich Hiob des Plurals atārōth, indem er erklärt, daß er bereit ist, sich die Klage seines Gegners als »Kränze zu umwinden« (31, 36). Zur Erläuterung wird das Zeugniß orientalischer Reisenden angeführt, nach welchen die Statthalter des Mogul die von denselben eingelaufenen Befehle an ihre Stirn binden³⁾. Das Zeitwort עָרַב heißt sowohl krönen, als bekränzen. Nomen und Verbum beziehen sich auf die Begriffe des Schmuckes und des Schmückens. Als Symbol der Herrschaft wird in der Bibel zumeist der Thron (כִּסֵּא), zuweilen auch das Scepter (שֵׁבֶט) genannt.

Nach dem Staatsrechte des Talmud findet bei dem Regierungsantritte eines jüdischen Königs gar kein besonderer Akt statt. Der Stifter einer Dynastie wird gesalbt; bei seinen Nachfolgern ist auch dies nicht erforderlich⁴⁾. Wenn die Salbung an Salomo und Joach vorgenommen wurde, so geschah dies, weil jenem ein Prätendent, diesem eine Usurpatorin gegenüberstand. Die Bestimmungen des Civilrechts sind auch für die Thronfolge entscheidend. Wie Thron und Scepter, gehört aber auch die Krone, die »Kether« genannt wird, zu den Attributen des Königthums⁵⁾. Die Allufim oder Stammfürsten des

398

1) Aboth 1, 13. Forsch. des w. talm. Vereins 1867, Nr. 14. Sp. 201. Hillel bedient sich in dem aram. Spruche des aramäischen קְטִירָא תָנָא, das auch Kranz bedeutet: קְטִירָא תָנָא von Kränzen umwunden Meg. 6 b.

2) HL. 3, 11; Ez. 21, 31.

3) Die Septuaginta hat: stephanon aneginōskon, muß also אֲדִיעָנִי gelesen haben.

4) J. Schekalim 6, 1 f. 49^{c53}.

5) T. Sanh. drin IV 420²⁶ j. 20^{c66}. In der Mišchna 2, 5 und im Sifre II 157 wird die Krone nicht erwähnt.

Haules Elau werden als nicht gekrönte Herrscher bezeichnet, wogegen selbst an der Bahre Jakobs sechsunddreißig Kronen aufgehängt wurden¹⁾.

Als Attribut der Herrschaft erscheint die Krone auch in der Parabel, welche den ursprünglich mit der Sonne gleich großen Mond vor den Thron Gottes treten und darüber Beschwerde führen läßt, daß zwei Könige eine Krone tragen sollen, worauf der neidische Kläger degradirt wird²⁾. Nicht minder hat die Krone in der Eschatologie einen Platz gefunden³⁾, wie denn überhaupt »Krone« mit »Glanz« und »Größe« identificirt wird⁴⁾. Ein Sprichwort lautet: Anmaßung ist ein Königthum ohne Krone (d. h. eine illegitime Gewalt)!

Mit dem griechischen oder römischen Alterthume hängt vielleicht der bekannte Ausspruch R. Simon b. Jochaj's zusammen: »Drei Kronen giebt es: die Krone der Schriftgelehrsamkeit, die Krone des Priesterthums und die Krone des Königthums; aber die Krone des guten Namens übertrifft dieselben.« Vom Standpunkte der jüdischen Sitte läßt sich die »Krone des guten Namens« nicht leicht erklären, da dieselbe selbst das anerkannteste Verdienst niemals mit Kränzen oder Kronen belohnte. Wenn nun auch R. Simon, wie hinlänglich bekannt ist, ein Römerfeind war; so konnte ihm doch die herrschende Sitte den Ausdruck in den Mund gelegt haben. Selbst die bekannte römische Classification der Kränze und Kronen mag dazu beigetragen haben. Die Ausleger haben vielfach die Frage ventilirt, woher es komme, daß R. Simon drei Kronen ankündigt, und im Widerspruche mit sich selbst vier Kronen namhaft macht. Er kündigt aber nur diejenigen Kronen an, welche ihren Trägern positive Vorrechte verleihen, denn auch der

1) Sanh. 99 b. Damit steht jedoch Sota 13 a. in Widerspruch.

2) Chul. 60 b. Herders Werke zur schönen Litteratur und Kunst. X. »Blätter der Vorzeit« S. 16. Daß wird der Thron an die Stelle der Krone gesetzt.

3) Meg. 15 b. Sanh. 111 b. Vulg. Tobit 3, 21.: quod vita ejus, si in probatione fuerit, coronabitur. Siehe Grimm zu Sap. Sal. 4, 2.

4) J. Berach. 7, 4 f 11^{c32.39} גְּדֻלָּה; dafür Joma 69 b.: קֶטֶר.

Schriftgelehrte war mit bedeutenden Prärogativen ausgestattet, und die Schriftgelehrten bildeten nicht nur in der talmudischen Zeit, sondern bis tief ins Mittelalter hinein die bevorrechtete, selbst von manchen Steuern und Abgaben befreite, jüdische Aristokratie. Die Krone des guten Namens verleiht aber ihren Trägern gar kein positives Vorrecht, und doch ist sie köstlicher, als ihre privilegierten drei Schwestern!

Ein Schriftgelehrter des dritten Jahrhunderts, der die Aussprüche R. Simon b. Jochaj's mit besonderer Vorliebe anführt, hat den eben angeführten Ausspruch, jedoch mit Ausnahme des pikanten Schlusses, in den heiligen Cultusgeräthen symbolisch angedeutet gefunden. Drei Stücke, sagt er, waren im Heiligthume mit einem Kranze umgeben: der Altar, die Gesetzeslade und der Tisch. Den Kranz des Altars erhielt Aron, den des Tisches David, der der Gesetzeslade steht jedem zur Verfügung, der sich darum bewirbt. Meine aber nicht, fügt er hinzu, daß dieser Kranz geringern Werth habe, denn vom Gesetze sagt die Schrift: »durch mich herrschen die Könige!« Edle Schriftgelehrte ermahnten jedoch, die Thora nicht wegen der Vorrechte zu studiren, welche die Gelehrsamkeit gewährt,³⁹⁹ und sie machten sich Vorwürfe darüber, wenn sie im socialen Leben auf ihr Privilegium gepocht hatten¹⁾. Von Josef Kohen, der 50 Jahre in Krakau Rabbiner war, gest. 28. Jänner 1591 im 80. Lebensjahre, sagt ein Chronist, daß die Kronen der Schriftgelehrsamkeit, des Prieſterthums, der Herrschaft und des guten Namens auf seinem Haupte glänzten!

Der Ausspruch R. Simons gab zu einem synagogalen Gebrauche Veranlassung, welcher sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat.

Die Krone der Thora oder der Schriftgelehrsamkeit, von welcher R. Simon spricht, wurde später buchstäblich genommen und führte auf den Gedanken, die Thorarolle in der Synagoge mit einer Krone zu schmücken. Ursprünglich geschah dies nur am Feste der Thorafreude. Die Krone wurde aus Silber, Gold,

1) Aboth 4, 13. Joma 72 b. Aboth. 4, 5. J. Schebiith 4, 2 f. 35^b₂₅
Nedar. 62 a.

auch aus Myrtenzweigen verfertigt, und mit weiblichen Schmuckfachen, wie mit Ohr- und Fingerringen, verziert. Während man aus der Thora las, wurde die Krone auf das Haupt des Vorlesers gesetzt, und da zu jener Zeit noch jeder, der zur Thora gerufen wurde, seine Parascha vorlas, wanderte die Krone von Haupt zu Haupt. Aus dem elften Jahrhundert liegt ein hierauf bezügliches Gutachten des Gaons Haj vor, welcher den Gebrauch unverfänglich findet. Abraham b. Nathan Jarchi aus Lunel fand aber denselben aus verschiedenen Gründen unzulässig, und es gelang ihm, der Jahre lang eine reisende Lebensweise führte, in der Gemeinde, wo er 1304 das Fest der Thorafreude feierte, den Gebrauch zu aboliren. Nach seinem Berichte wurde ein mit Schmuckfachen verzierter Kranz auf die Thorarolle gesetzt, was zu manchen Inconvenienzen führte, zu deren Beseitigung die Gemeinde auf Jarchis Anrathen eine nur für die Thora bestimmte silberne Krone anfertigen ließ¹⁾. Der Uebergang vom Kranze zur Krone liegt hier klar vor Augen. Im Jahre 1670 wurde Samuel Aboab in Venedig (geb. 1610; gest. 1694) von Mantua aus befragt, ob es zulässig sei, die Gemeinde vor dem Ausheben der Thora warten zu lassen, bis die in einem andern Hause aufbewahrte Krone geholt wird. Aboab antwortete: »Hierüber gebe ich kein Urtheil ab, indem es den betreffenden Rabbinen und Gemeinden überlassen bleiben muß, zu erwägen, wie die Verzögerung des Gottesdienstes und das Ausheben der Thora ohne Krone vom Volke aufgenommen werde²⁾.«

Nachdem die Thorarolle durch die an derselben vollzogene Krönung gleichsam perfonificirt war, ging man einen Schritt weiter, und schmückte sie auch mit einer Platte aus edlem Erz, welche man Cic oder Stirnplatte nannte. Diese ornamentale Neuerung ging nicht von Rabbinen aus, sondern von unwissenden Spendern, denen es unbekannt war, daß Nefer und Cic des Hohenpriesters, woran die Thoraornamente

1) Ran, Megilla 265 Ifak Ibn Gajath Scha'are Simcha ed. Bamberger I 118 a. b. Jos. Kolon Nr. 9. ha-Manhig Nr. 59 f 72a.

2) Debar Sam. Nr. 155. : וכפי הדעות הנראה לעיני דמון העם :

erinnern sollten, eins und daselbe waren, oder im Sinne des Josephus doch nur ein einziges Stück bildeten. Andere Zierathen, wie silberne oder goldene Granatäpfel, mit denen man sonst die Thorarollen zu schmücken pflegte¹⁾, geriethen, wie es scheint, in den letzten Jahrhunderten ganz in Vergessenheit.

Der so oft wahrgenommene Uebergang des Kranzes zur ⁴⁰⁰ Krone findet sich in transcendentalem Sinne bei den Kabbalisten, in deren Hand die Kränze des Sandalfon zur Krone wurden, von welcher die kleine Idra, die zu den älteren Bestandtheilen des Sohar gehört, mit den überschwänglichsten Ausdrücken redet²⁾. Den späteren Kabbalisten ist die oberste Krone (כתר עליון) die erste Sefira, oder die höchste aller göttlichen Manifestationen. Die Krone, mit welcher das Bild Sabbathaj Cebi's, des kühnsten Kabbalisten, geschmückt gewesen sein soll, steht mit dieser sublunariſchen Krone in keiner Verbindung. Daselbe gilt auch von der gemalten Krone, um welche die Sabbathäer den 21. Psalm schreiben ließen, und über welcher die Inschrift angebracht war: Krone Sabbathaj Cebi's³⁾!

1) Maim. H. Sefer Thora 10. 4. RGA Peer ha-Dor Nr. 91 Tur J. Dea 282. Eine Krone und zwei Granatäpfel der Gemeinde zu Hebron im Jahre 1517 werden erwähnt Ben Chan. IV. (1861) 379.

2) Sohar III 248 b. Angef. von Franck, Kabbala 185 (134 der Ueberf. Jellineks.)

3) Peter Beer, Geschichte der Sekten II 279. Sippur Cedath Cebi in Zoth Torath ha-Kenaoth 4 b.

Blumen auf Gräbern¹⁾.

1858.

Nicht nur die Synagogen und die jüdischen Schulhäuser, ⁴³³ auch die jüdischen Friedhöfe nehmen allmählig eine freundlichere Gestalt an. Hier wie dort tritt der Einfluß milderer Zeiten und Sitten auf eine wohlthuende Weise hervor. Hier wie dort haben sich die neuen Einrichtungen noch gegen Widerpruch und Anfechtung zu vertheidigen, und hier wie dort sind es in mehrfacher Rücksicht gerade diese angefochtenen Neuerungen, durch welche die alten Satzungen und Regeln — wennauch nicht immer ihrem Buchstaben, so doch ihrem Geiste nach — wieder zu der ihnen gebührenden Achtung und Anerkennung gelangen.

Die einem wohlgeordneten Menschenherzen so natürliche Pietät gegen die Todten ist dem Israeliten ein Erbstück aus der grauesten Vorzeit. Schon Abraham wendet alle ihm zu Gebote stehenden Mittel an, um seiner verblichenen Gattin eine würdige Ruhestätte zu sichern. Die Thora erzählt mit vieler Umständlichkeit, wie er in den Besitz des Erbbegräbnisses bei Hebron gelangte²⁾ und der alte Moser erblickt in der so ausführlich erzählten Verhandlung eine »deliciöse Scene der Politesse, Einfalt, Gutherzigkeit, Naivetät, Demuth, Bescheidenheit, Hochherzigkeit und der Art von Erwartung, wo man es bei einem Handel auf die Gutmüthigkeit des Käufers ankommen läßt.« Die Tendenz der Erzählung ist verschiedenartig aufgefaßt wor-

1) Ben Chananja II (1858) 433—442.

2) 1 M. 23, 3—20.

den. Bald gab man derselben die Absicht, zu zeigen, der einf heimliche Stammfürst Efron habe den Fremdling Abraham als ebenbürtig angesehen und behandelt; bald die Absicht, hervorzuheben, daß Abraham auch nach dem Tode von den kanaanitischen Einwohnern des Landes getrennt bleiben wollte, oder daß er schon bei Lebzeiten ein Stück Landes in dem verheißenen Kanaan sein nennen durfte. Nach manchen Auslegern soll die biblische Darstellung auch Achtung gegen Dahingefchiedene einprägen wollen. So viel ist jedenfalls gewiß, daß die Liebe schon in den ältesten Zeiten das Bestreben an den Tag legte, die Todten und deren Gräber möglichst in Ehren zu halten. Den Aeüßerungen dieses Bestrebens diente im alten Israel einzig und allein die Volksfittē zur Richtschnur; das biblische Gesetz enthält darüber keine Vorschrift und keine Bestimmung. Erst die talmudische Zeit stellte die Ehrerbietung gegen die Todten (קרא דשכיב, כבוד הורם) auch theoretisch als religiöse Pflicht auf, und zog aus der herrschenden Praxis gewisse Normen und Regeln, welche indes noch der archäologischen Erläuterung bedürftig sind.

Allein wie trotz der herrlichsten Vorschriften über die den Synagogen gebührende Ehrerbietung in denselben dennoch die gräulichste Unordnung herrschend wurde, und wie trotz vieler zweckmäßiger Unterrichtsmaximen der Jugendunterricht dennoch im Argen lag: so war auch der Anblick eines jüdischen Friedhofes nur in wenigen Gemeinden geeignet, von der Achtung gegen die im Grabe Ruhenden ein günstiges Zeugniß zu geben. Wenig geschah für die Erhaltung der Leichensteine, noch weniger für eine symmetrische, dem Auge wohlthuende Aneinanderreihung der Gräber und Denkmäler. Die Zahl der Friedhöfe, auf denen man zu vielen Gräbern nur über Gräber schreitend gelangen kann, ist nicht unbeträchtlich. »Daß unser Gottesacker verwildert ist und verwachsen, und nicht das freundliche und das heitere Ansehen hat, das uns mit dem Gedanken an unsere ewige Ruhestätte könnte befreunden, — ist Thatfache.« So sprach Mannheimer 1828 in Wien¹⁾. Erst in

¹⁾ Gottesdienstliche Vorträge 87.

neuester Zeit fing man an, es auch mit dem »Kebod ha-Methim« ernsther zu nehmen, und die Ruhestätten der Entschlafenen auf mannigfaltige Weise zu verherrlichen. Eine natürliche Folge dieses Umschwunges war es auch, daß manche Leidtragende, insonderheit trauernde Mütter, es sich nicht verfaßten, auf die frischen Gräber ihrer Herzensliebblinge Blumen zu pflanzen.

Diese Neuerung, welche an manchen Orten kein Aerger-
niß gab und nicht das geringste Aufsehen erregte, führte in
Mainz einen gehässigen Proceß herbei. Ein Mitglied der dortigen
orthodoxen Gemeindefraction erlaubte sich nämlich im
Spätherbste vorigen Jahres aus zwei Gräbern die von reform-
militischen Gemeindegliedern gepflanzten Blumen herauszureißen.
Von den betreffenden Familien aufgefordert, machte der Ge-
meindevorstand hiervon Anzeige bei der Behörde, worauf von
der Staatsanwaltschaft eine Untersuchung eingeleitet wurde.
So viel ist seit Monaten aus den Journalen bekannt, aus deren
Berichten auch zu ersehen ist, daß manche Rabbinen die
Blumen auf jüdischen Gräbern für zulässig, manche für unzu-
lässig erklärten. Aber erst vor wenigen Tagen erfuhren wir
aus einem Berichte des rühmlich bekannten mainzer Rabbi-
ners, Dr. Josef Aub, auch die Beweggründe, von welchen sich
die Blumengegner bei ihrer Entscheidung leiten ließen¹⁾.

Zunächst wurde geltend gemacht, daß nach dem jüdi-
schen Religionsgesetze die Nutznießung aller einer Leiche fac-
tisch geweihten Gegenstände verboten ist²⁾, und daß sich die-
ses Verbot auch auf die Erde erstreckt, die behufs der Grab-
legung aufgedigelt und wieder aufgeschüttet wurde³⁾. Es kann
mithin, sagt man, nicht gestattet werden, Blumen auf einem
Boden zu erziehen, dessen Nutznießung religionsgesetzlich unter-
sagt ist. Aber auch abgesehen davon, widerspricht nach dem
Dafürhalten der Blumengegner das Bepflanzen der Gräber mit

1) Stein, Volkslehrer, Augustheft 1858.

2) Sanh. 47 b. Ab. Sara 29 b. J. Dea 349, 1. 2.

3) J. Dea 364, 1. Vgl. jedoch für den vorliegenden Fall Chatham
Sofer I 327.

Blumen einem durch Alter geheiligten Herkommen, wie es denn endlich auch als blinde Nachahmung fremder Religionsacte für durchaus unzukömmlich erklärt werden muß.

Diefe Motivirung des Blumenverbotes fucht Aub durch folgende Einwendungen zu entkräften. Das Verbot der Nutznießung der aufgeschütteten Graberde hat nur einen einzigen Gewährsmann, während die größten Autoritäten die fragliche Nutznießung geradezu gestatten¹⁾. Die Erziehung von Blumen, welche man nicht zum Genuße der Lebenden, sondern zur Ehre und zum Andenken der Verstorbenen pflanzt, kann nicht als Nutznießung angesehen werden²⁾. Aus dem Umfande, daß die jüdischen Religionsquellen von den Blumen auf Gräbern schweigen, folgt noch nicht, daß das Pflanzen derselben eine verbotene Neuerung sei³⁾. Um jenes als solche bezeichnen zu können, müßte man ferner nachweisen, daß die fragliche Verherrlichung der Gräber von einer Religionsautorität verboten worden sei⁴⁾, was aber nicht nachgewiesen werden kann. Vielmehr berichtet die Bibel, daß Gräber in schattiger Umgebung, unter Bäumen und in Gärten angebracht wurden⁵⁾. Der

1) Hier war jedoch der lehrreiche Excurs des R. Jofua Boaz Baruch zu berücksichtigen, wo auf einleuchtende Weise nachgewiesen wird, daß Gemeindefriedhöfe vor jeder profanen Nutznießung geschützt bleiben müssen (Schilte Gibborim, Sanh. 271 b) R. Jofua Boaz vergleicht dafelbst die Friedhöfe geradezu mit den Synagogen. Die Einwendungen der breslauer Orthodoxen im Jahre 1843 (Orient IV. 391) waren mithin nichts weniger als orthodox. Ueber הלויש ולבנות חבד, das hier in Erwägung kommt, f. R. Ifaak Belmonte in Schaar ha-Melech, H. Ifchuth 3, 3.

2) Die pilpulistische Methode kann zu Gunften der angefochtenen Blumen noch andere Momente hervorheben. Da nämlich dort, wo Blumen gepflanzt werden, der Grabeshügel vermittels fremder Erde erhöht und mit Rasen umgeben wird, so tritt der Grundfatz זה הוה מותר in Wirksamkeit (J. Dea 142, 11). Die Beforgnis, daß derjenige, »der eine Grabesblume zum Andenken mit sich führt, sich eines Vergehens (!) schuldig machen werde«, wird durch die Regel דבר שאינו מחבין מותר entkräftet, wennauch מראה דויה hier verboten wären (J. Dea 142, 15).

3) לא ראינו אינה דא' S. jedoch Sifthe Kohen zum J. Dea 1, 1. 264, 2. u. O. Chajj. 490 Ende und Ture Zahab daf.

4) Magen Abraham 690, 22.

5) 1 M. 35, 8. 1 Sam. 31, 13. 2 Kön. 21, 18. 26. Bäume auf Gräbern, Aruch sv עבר, angeführt bei Stein Ifr. Volkslehrer Spt. 1858 S. 292.

Vorwurf, daß der Blumenschmuck der Gräber zu den חקת הגוים gehöre, ist gänzlich ungegründet. Denn das betreffende Verbot¹⁾ bezieht sich nach Inhalt und Zusammenhang ausschließlich auf unfittliche und götzendienerische Handlungen. Außerdem reichen schon die Distinctionen älterer Rabbinen²⁾ vollkommen hin, die Bepflanzung der Gräber mit Blumen als eine unschuldige, dem Religionsgesetze in keinerlei Weise widersprechende Nachahmung erscheinen zu lassen. Dies das Raifonnement unseres gelehrten Collegen zu Mainz, an welches wir folgende Bemerkungen reihen zu müssen glauben.

Wer die rabbinischen Distinctionen in Bezug auf die ⁴³⁷ Chukkoth ha-Gojim einer sorgfältigen Prüfung unterzieht, muß zu der Ueberzeugung gelangen, daß dieselben mehr diplomatisch ausgleichenden, als wissenschaftlich begründeten Charakter haben. In dem weiten Umfange, welchen man im zweiten und dritten Jahrhunderte dem Verbote der Thora, »nach den Satzungen der Völker« zu wandeln, zu geben pflegte³⁾, sind nämlich die Sitten und Gewohnheiten jener Zeiten treu abgepiegelt. Was im Leben infolge des nationalen Herkommens gemieden wurde, fand man auch im Buchstaben des Gesetzes verpönt. Veränderte Sitten hätten ohne Zweifel auch die prohibitive Exegefe in den Hintergrund geschoben, wenn nicht das maimonidische Gesetzbuch durch seine wissenschaftliche Vollständigkeit die Erinnerung daran wach erhalten hätte. Maimonides, der seiner Philosophie manche antitalmudische Concession machte, war dem Leben gegenüber unerbittlich strenger Gesetzeslehrer. Er selbst lebte und wirkte in Aegypten. Dies verhinderte ihn aber nicht, zu lehren, daß der bleibende Aufenthalt in diesem Lande⁴⁾ streng verboten sei⁵⁾. Die alte

1) 3 M. 18, 3. 20, 23.

2) Toßaf. A. Sara 11 a. R. Nissim das. 331 b. RGA R. Jos. Kolon 88. J. Dea D. Mosche 178. Hagg. Maim. H. Akkum 11.

3) Sifra Achare, Sifre Reeh.

4) 2 M. 14, 18. 5 M. 17, 16. 28, 68.

5) H. Melach. 5, 7. S hierüber Samf. Bloch in Scheb. Olam, Afrika 28 b. ff. Die das. versuchte Apologie ist ebenso verunglückt, wie ihre Vorgängerinnen.

israelitische Nationaltracht war längst nicht mehr im Gebrauche, als er ihr von theoretischem Standpunkte das Wort redete¹⁾. Solchergestalt gewann das Verbot fremder Sitte eine Ausdehnung, deren Grenzen für die Bedürfnisse und Gewohnheiten des Lebens viel zu weit erscheinen mußten. Daher die willkürlichen Accomodationen der Casuisten, deren Unzulänglichkeit unschwer zu erkennen ist. Um die Legitimität der unvorhergesehenen, aber als vollendet vorliegenden Thatfachen zu retten, suchte man die denselben ungünstigen religionsgesetzlichen Bestimmungen nach subjectiven Einfällen zu begränzen und umzudeuten: ein Verfahren, welches uns weder mit den Forderungen des wissenschaftlichen, noch mit denen des religiösen Ernstes vereinbar scheint. Allein noch viel weniger ist blinde Nachahmung nichtjüdischer Formen und Gebräuche auf jüdisch-religiösem Gebiete mit jenem Ernste zu vereinen. Die wissenschaftliche jüdische Theologie wird sich hier der skrupulosesten Vorsicht befleißigen, und bei Entscheidung der bezüglichen Fragen das ästhetische, archäologische und dogmatische Moment in reifliche Erwägung ziehen. Auch die uns vorliegende Blumenfrage wird von diesem dreifachen Gesichtspunkte aus zu betrachten sein.

1. Zuvörderst wird man es sehr natürlich finden, daß das einmal erwachte Wohlgefallen an dem Schönen sich auch an Gegenständen des Ernstes, an dem Erhabenen und Heiligen geltend zu machen sucht. Den neuerbauten Synagogen sucht man all die Heiterkeit und Freundlichkeit zu geben, die sich nur irgend mit ihrer Bestimmung vereinigen läßt, und die Gemeinden sind weit davon entfernt, die Ehrwürdigkeit ihrer neuen Gotteshäuser durch jene Düsterheit erhöhen zu wollen, welche uns in der Altneusynagoge zu Prag entgegentritt. Die Sorgfalt für die Verschönerung des Heiligen ist dem Geiste und den Forderungen des Judenthums vollkommen entsprechend. Sie kann sich auf zahlreiche biblische Verordnungen berufen; im Talmud wird ihre Verdienstlichkeit auch theoretisch gelehrt: »Schmücke dich vor deinem Gotte, indem du sein Gebot

¹⁾ H. Akkum 11, 1.

erfüllt¹⁾!« Und ob auch Maimonides manche hierauf bezügliche Bestimmung des Talmud²⁾, zum Theil wohl aus religions-philosophischen Gründen, fallen läßt, so hebt er doch die Lehre selbst auf's nachdrücklichste hervor³⁾. Welcher besonnene Theolog wird also Anstoß daran nehmen, daß der Schönheitsfönn sich auch in den Veranstaltungen kundgiebt, mit welchen die Abgeschiedenen zu ihrer Ruhe gebracht werden, und welche man trifft, um ihre Ruhestätte zu bezeichnen und zu schmücken? Welcher ästhetisch gebildete Rabbiner wird es tadeln wollen, wenn ein zarter Sinn den Erdhügel, unter welchem die sterblichen Ueberreste eines theuern Wesens ruhen, in einen Blumenhügel umschafft, oder wenn der weite Raum ⁴⁸⁹ eines Gottesackers; wo ganze Geschlechter neben einander ruhen, in einen freundlichen Garten verwandelt wird? Gewiß ist nichts in der Welt seltsamer, als hierin verbotene Nutznießung des Gottesackers oder gar Mangel an der den Dahingefchiedenen gebührenden Achtung zu erblicken!

2. Damit soll jedoch durchaus nicht behauptet werden, daß der Blumenfchnuck der Gräber von jüdisch-religiösem Standpunkte aus gefordert werde. Man würde aber sehr irren, wenn man glaubte, daß es ein christlich-religiöses Gesetz sei, in dessen Folge auf christliche Gräber Blumen gepflanzt werden. Ein solches Gesetz war und ist nicht vorhanden; vielmehr sind die Blumenbeete auch auf christlichen Friedhöfen ein Erzeugniß der neueren Zeit. »Nicht nur die Greise unter uns,« sagte ein berühmter protestantischer Theolog 1826 in einer großen deutschen Stadt, »sondern wir alle, die wir in den Jahren des männlichen Alters stehen, und noch einen Theil des verflossenen Jahrhunderts mit seinen Sitten sahen, können uns noch sehr wohl erinnern, wie bei weitem das Mehrste, was die Liebe an den Todten und zur Ehre der Todten that, den Anstrich der möglichsten Feierlichkeit und des tiefsten Ernstes hatte. Kinder nur und Jünglinge und Jungfrauen

1) Mechiltha Beshallach 3, 37a Friedm. Sab. 133 b : דהנחה לפני כבודו.
j Peah 1, 1 f 15^{b36} Soferim 3, 11.

2) B. Kama 9 b.

3) H. Isure Mizbeach 7. 11.

föhmückte der Blumenkranz in ihren Särgen: von den Särgen und Gräbern des reiferen Alters wurde jede heitere Verzierung entfernt. Nichtsweniger als Aufwand und Kosten scheuend war jener Ernst: in kostbare Gewänder hüllte er seine Todten; kostbare Kleinode legte man ihnen in den Sarg: weite, feste, auf lange Dauer berechnete Ruhekammern wölbte man ihnen im Schoße der Erde, und setzte ihnen Denkmäler auf ihre Gräber, die nicht selten Hunderte, ja Taufende zu stehen kamen. Alles dieses aber hatte größtentheils eine finstere, Trauer, selbst Schrecken erregende Gestalt. In Schleier gehüllte Trauergealten stellten sich meist auf den steinernen oder metallenen Denkmälern dar, Thränen vergießende Engelgestalten schwebten an den Seiten der Inschriften, entfleischte Todtengerippe und Grauen erregende Todtenschädel, furchtbare Bilder des Todes, mit Senfe und Stundenglas ausgerüstet, standen am Eingange der Gräber, wie wir dies noch heute an einer
 440 Menge von Grabmälern auf unserem Todtenacker erblicken. Wie ganz anders ist das in unseren Tagen geworden! Wie hat die Sitte unserer Zeit sich ganz darauf gewendet, dem Sarge und dem Grabe und dem Denkmale des Entschlafenen eine so viel als möglich heitere Gestalt zu geben; wie hat sie sich bemüht, zu diesem Behufe immer neue Erfindungen zu machen und Anstalten zu treffen!«

Hieraus erhellt unzweideutig, daß Blumen auf jüdischen Gräbern nimmermehr als »Nachahmung fremder Cultusacte« angesehen werden können. Als Erzeugniß einer ursprünglich jüdischen Sitte können dieselben allerdings ebenfalls nicht gelten. Allein jüdischen Ursprungs ist auch der in so vielen Gemeinden bereits übliche Leichenwagen nicht. Ja, nach dem, was Zunz, Rapoport und Lewysohn über die Grabdenkmäler früherer Zeiten zusammengestellt haben¹⁾, dürften sich die Inschriften auf jüdischen Grabsteinen in Europa kaum als originelle Einrichtung behaupten können, wiewohl andererseits die Errichtung von Grabmälern schon in den frühesten Zeiten des

¹⁾ Zur Geschichte und Litteratur 390—394. Koppelman Lieben, Galed IX—XXV. Naffchoth Caddikim 94—100.

biblischen Alterthums üblich war¹⁾. Wie wenig man im Punkte des äußern Anstandes die Nachahmung fremder, aber ansprechender Sitte scheute, beweist das Beispiel Simon's des Hasmonäers, welcher das Familienmausoleum in Modeim in griechischem Geschmacke errichten ließ²⁾.

3. Ebenfowenig wird aber auch die Dogmatik gegen die in Rede stehende Neuerung einzuwenden haben. Mannheimer sagte 1828: »Dafs in unseren Ceremonien, wie sie bei den Trauernden üblich sind, Vieles ist, das noch aus einer rohen Zeit und aus einer fremden Welt zu uns herübergekommen; Vieles, das wir könnten von uns abthun, und dürften von uns abthun, eben weil es gegen das Gesetz Gottes ist, und das bessere Gefühl im Menschen verletzt, und den Schmerz, den die Gotteslehre soll mildern, nur aufregt und steigert bis zur leidenschaftlichen Heftigkeit — das ist Thatsache. Ich bin nicht be- 441 stellt zum Lösen und zum Binden, und darum schweige ich³⁾.« Von der Absicht, zu lösen und zu binden, sind nun auch gegenwärtige Zeilen weit entfernt. Klar und gewifs ist es aber, dafs die heitere und freundliche Gestalt, die man den Gräbern verleiht, mit einer wahrhaft religiösen Betrachtung des Todes und mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele viel besser übereinstimmt, als die barbarische Verwahrlosung der Ruhestätten der Entschlafenen. Je tiefer der Glaube an die ewige Fortdauer des Geistes in dem Herzen des religiösen Israeliten wurzelt; je heller die Strahlen sind, die ihm die Sonne einer andern Welt herüberfendet, um seine Blicke zu erweitern und seine Thränen zu trocknen: desto furchtloser wird er dem ernsten Engel in's Angesicht sehen, der von Gott gefendet wird, die Erdenpilger abzurufen. Solchergestalt wird aber seinem Herzen auch die Wahrnehmung wohlthun, dafs der Gottesacker nicht das düstere Bild trostlosen Grames darbietet, sondern als Dolmetscher heiterer Hoffnungen und Ausichten zu der sinnigen Betrachtung spricht. Gönnnet daher im-

¹⁾ 1 M. 35, 20.

²⁾ 1 Makkab. 13, 27—30. Jos. Antt. XIII. 6, 5.

³⁾ Gottesdienstliche Vortr. S. 88. Vgl. Geiger, Wiff. Ztschr. III. 214 ff. IV. 39 ff.

merhin dem Grabeshügel den grünenden Rasen und den duftenden „Rosenstrauch!“ Der Sinn für das Schöne ist nicht minder als Vernunft und Gewissen eine der herrlichsten Auszeichnungen der Menschennatur. Die ansprechende Aeußerung rein menschlicher Gefühle kann nicht als sträfliche Nachäffung getadelt werden. Dem frommen Glauben, dem es heilige Gewissheit ist, daß diese Spanne Leben jenseits des Grabes sich verlängert in die Unendlichkeit hinaus, wird der Anblick blumengefehmückter Grabhügel allzeit erbaulicher erscheinen, als der Anblick grauenhafter Verwilderung.

Lasset uns aber auch nicht müde werden, in trostesbedürftigen Herzen den frommen Glauben immer von Neuem zu kräftigen, der dem h. Sänger die Worte in den Mund legte:
 »Ich nehme den Ewigen mir stets vor Augen; denn ist er zu meiner Rechten, wanke ich nicht. Darum freuet sich mein Herz und frohlockt mein Geist, auch mein Leib wohnt sicher.
 442 Denn du wirfst meine Seele nicht überlassen der Unterwelt, wirfst nicht zugeben, daß dein Frommer schaue die Gruft. Du zeigst mir den Pfad des Lebens; der Freuden Fülle ist vor dir, Wonnen in deiner Rechten ewiglich¹⁾.«

¹⁾ Psalm 16, 8—11.

Ueber Grabschriften¹⁾.

1866.

Aus einer großen und gebildeten jüdischen Gemeinde wird 777 uns unterm 29. October Folgendes gemeldet: »Ein amtliches Schreiben des hiesigen Oberrabbinates an die Chewra Kaddischa vom Monate Oct. v. J. verbietet, Epitaphien in deutscher Sprache auf der Frontseite der Grabsteine anzubringen, selbst wenn Tag, Monat und Jahr nach dem jüdischen Kalender angegeben sind. Nun ist aber der hiesige Friedhof größtentheils aufgeschüttet, so daß die früheren und späteren Grabsteine Rücken an Rücken gelehnt sind, und mithin die Inschrift der Rückseite nicht gelesen werden kann. Außerdem sind arme Familien zu einer Mehrauslage genöthigt, um auf der Rückseite des Steines ein kleines Feld für die von ihnen gewünschte deutsche Inschrift schleifen zu lassen. Es ist dem Herrn Oberrabbiner vorgestellt worden, daß die Grabsteine auf sehr vielen jüdischen Gottesäckern zweisprachige Inschriften an der Vorderseite tragen. Umsonst! Das Verbot blieb bis auf den heutigen Tag in Kraft, und Sie würden vielen hiesigen Familien einen wesentlichen Dienst leisten, wenn Sie die Epitaphienfrage Ihrer Begutachtung unterzögen.«

Wir bekennen, daß uns diese Frage in nicht geringem Maße überrascht hat. Zwar hat sich vor einigen Jahren die Chewra Kaddischa zu Pápa geweigert, den Grabstein des um die dortige Gemeinde sehr verdienten Samuel Schlesinger setzen zu lassen, weil derselbe eine zweisprachige Inschrift trug,

¹⁾ Ben Chananja IX (1866) 777—785.

so daß die Witwe sich genöthigt sah, ihr Vorhaben unter dem Schutze der Behörde auszuführen. Der pápaer Chewra wird es ein Jeder, der ihre Antecedentien kennt, gerne zu Gute halten, daß sie es auf behördlichen Zwang ankommen ließ. Wie es sich aber ein gebildeter Rabbiner begeben lassen kann, für ein solches Vorgehen in die Schranken zu treten ist in der That nicht leicht zu erklären.

Indem wir, einer sehr beachtenswerthen Aufforderung entsprechend, den Gegenstand einer nähern Prüfung unterziehen, bekennen wir ohne Rückhalt, daß vorliegendes Gutachten, wie manches seiner Vorgänger, für die Einen zu spät, für die Anderen zu früh kommt! Da aber die Erfahrung uns belehrt hat, daß die im Ben Chananja gewonnenen Resultate zuweilen unmittelbar für die Praxis verwerthet werden; da die bezüglichen Anregungen das Interesse der Theologen und der Laien zu wecken pflegen; und da die wissenschaftliche und daher einzig richtige Methode in der Behandlung der tal-
 778 mudischen und rabbinischen Quellen gerade durch ihre Anwendung auf specielle Fragen an Anerkennung und Verbreitung gewinnen muß: so glauben wir auch folgende Nachweise und Bemerkungen der freundlichen Aufmerksamkeit unserer geehrten Leser empfehlen zu dürfen.

Die ehrenwerthen Leiter der Chewra-Kaddischa-Angelegenheiten, welche dem vorliegenden Verbote als Executive dienen, glauben ohne Zweifel, irgend einem Religionsgesetze Genüge zu leisten. Hierin sind sie jedoch entschieden im Irrthume. Ein Gesetz über die Sprache der Epitaphien ist gar nicht vorhanden, und die Analogie anderer, auf Sprache und Schrift bezüglicher Gesetze spricht nicht für, sondern gegen das Verbot.

Die heilige Schrift ist das theuerste Gut Israels: die Quelle unserer religiösen Erkenntniß, die Richtschnur unseres religiösen Lebens. Ueber ihre Erhaltung haben die Väter mit einer Treue gewacht, für welche wir ihnen bis auf den heutigen Tag zur innigsten Dankbarkeit verpflichtet sind. So hoch sie aber auch die h. Schrift und die Sprache hielten, in welcher dieselbe abgefaßt ist, so hatten sie doch nichts dagegen, daß

die heiligen Urkunden auch in anderen Sprachen, und — was sich für eine unbefangene Hermeneutik von selbst versteht — auch mit anderen Schriftzügen niedergeschrieben werden¹⁾. R. Simon b. Gamaliel wollte zwar diese Uebersetzungsfreiheit im zweiten Jahrhundert nur auf die griechische Sprache beschränken, und die Casuisten stimmen ihm bei, aber diese Beschränkung wurde frühzeitig von der Praxis überflügelt! R. Saadja Gaon, dessen Namen jeder gebildete Jude mit Ehrerbietung nennt, nahm schon im zehnten Jahrhundert keinen Anstand, die Bibel ins Arabische zu übersetzen, und große Autoritäten des vierzehnten Jahrhunderts, wie R. Nissim b. Reuben aus Gerona, berufen sich auf ihn, um das Verdolmetschungsrecht der Bibel zu rechtfertigen²⁾. In der nachsaadjanischen Zeit und zwar schon im Mittelalter, wurde die Bibel von und für Juden ins Französische, Italiänische und Spanische übertragen. Später erhielten die Karäer eine tatarische, die sehr orthodoxen deutschen Juden deutsche Bibelübersetzungen und selbst poetische Bearbeitungen einzelner biblischer Bücher³⁾. 779
Geschah aber alles dies ohne Widerspruch in Bezug auf die heilige Schrift; wie sollte der Gebrauch einer nichthebräischen Sprache in Epitaphien unzulässig sein, die wohl Gegenstand der Pie-

1) Meg. 1, 8.

2) Sabb. 47.

3) Die erste deutsche Uebersetzung der Thora, der Megilloth und Haftarothe erschien 1544 in Konstanz (Wolf, Bibl. IV 191.) Zwanzig Jahre später erschien in Mantua eine poetische Bearbeitung des Buches der Richter; aus der Vorrede erhellt aber, daß die Bücher Samuel und Könige schon früher auf dieselbe Weise bearbeitet wurden. Eine gereimte Paraphrase der Psalmen von Moses Stendel erschien 1586 in Krakau. Die Herausgabe besorgte die Frau Röfel Levi, deren Großvater, Rabbi Juda Levi, in Lodomir 50 Jahre Jeschiwa hielt. Die Herausgeberin sagt in der Vorrede: »Nun hab ich mich gecliffen — daß ich die Leut will lassen wissen — wie ich zu dem Tillim komme, mehr als die Andern — es hat sich gegeben, daß ich hab müssen wandern — da hab ich das Tillim zu Hannover gefunden — in derselbigen Stunden — das Harar Mosche Stendel hat auf Teutsch gemacht — in den Reim und Niggun von Schmuelbuch gebracht.« Die poetischen Bibelbearbeitungen wurden also auch gesungen. — Siehe Grünebaum, jüdisch-deutsche Chrestomathie. 10 ff u. 95 f.

tät sind, denen aber nach jüdischen Religionsanschauungen keine Heiligkeit zugesprochen werden kann?

Es wird die betreffenden Herren vielleicht überraschen, aber es ist unleugbar, daß die Kassen im zweiten jerusalemischen Tempel nach dem Berichte des gefeierten Tannaiten R. Ismael mit griechischen Buchstaben bezeichnet waren¹⁾, wahrscheinlich weil diese Buchstaben den auswärtigen, namentlich alexandrinischen und kleinasiatischen Juden geläufiger waren. Auf den Beifall R. Ismaels könnten also die Herren in keinem Falle rechnen.

Die deutschen Juden, deren litterarische Erzeugnisse in unserer Zeit einen so hohen Rang einnehmen, sind hinter ihren arabisch redenden Brüdern Jahrhunderte hindurch weit zurückgeblieben²⁾. Letztere standen unter dem wohlthätigen, belebenden Einflusse einer im Gewande der herrschenden Nationalsprache auftretenden Bildung und wissenschaftlichen Strebsamkeit. Zu dogmatischen und religionsphilosophischen Studien munterte sie insbesondere das Beispiel der Araber auf, und der oppositionelle Geist und das diesen Geist athmende Schriftthum der Karäer nöthigte die Rabbaniten zu solchen Studien. Die frankogermanischen Juden wurden von alldem nicht berührt. Man wird sich daher nicht wundern, daß R. Joël b. Ifak ha-Levi in Bonn zweihundert Jahre nach Saadja, auf das Urtheil R. Simon b. Gamaliels gestützt, nicht zugeben wollte, daß sich ein des Hebräischen unkundiger Profelyte die Vulgata zur Thora zu seinem Gebrauche copiren lasse³⁾. So dachte R. Joël im zwölften Jahrhundert, zur Zeit des zweiten Kreuzzuges. Aber selbst auf dem Standpunkte dieses Rigorismus muß die Wahl der Sprache für Epitaphien den betreffenden Familien überlassen bleiben; denn R. Simon b. Gamaliel spricht ja nur von der Bibel, nicht von Epitaphien!

Im vierten Jahrhundert kam ein Schriftgelehrter in Persien auf den Gedanken, fremdsprachlichen Bibeltexten größere Dignität beizulegen, wenn dieselben mit hebräischen Buchsta-

¹⁾ Schekal. 3, 2.

²⁾ Siehe oben S. 67. 80. 89. 385.

³⁾ Hagg. Maim. H. Tefillin 1, 70.

ben geschrieben sind¹⁾. Und da sich die pastoralkluge Maxime, daß der Rabbiner beim juste milieu bleiben müsse, sogar aus dem Talmud herauslesen läßt²⁾; so dürfte sie auch auf die vorliegende Frage mit Nutzen anzuwenden sein: Man lasse die deutschen Inschriften mit hebräischen Buchstaben graviren! Der Inhalt wird die betreffenden Familien, die Form den Rabbiner beruhigen: יתום כל העם הזה על מקום יתום בשלום. Solchergestalt wird Jeder von seinem Standpunkte aus dem Andern friedlich entgegenkommen! In nicht wenigen Fragen hat man den entgegengesetzten Weg eingeschlagen. Man war beflissen, in der Sache der Orthodoxie, in der Form der Reform Rechnung zu tragen. Damit verträgt sich aber recht gut, in einer Frage mit der Umkehrung dieses Verhältnisses einen Versuch zu machen.

Nach reiflicher Ueberlegung wird man jedoch kaum geneigt sein, an diesen Versuch sanguinische Hoffnungen zu knüpfen. Derselbe hätte wohl das Geschick vieler anderer Vermittlungsversuche, denen sich beide Parteien allenfalls fügen, ohne wahre Befriedigung darin zu finden, und ohne daß die eine und die andere Partei die Hoffnung aufgäbe, daß die Zukunft sie mehr begünstigen, und ihr zum vollständigen Siege, oder doch zur Erlangung weitergehender Concessionen verhelfen werde.

In dem vorliegenden Falle wird die vorgeschlagene Vermittlung den betreffenden Rabbiner schon aus dem Grunde geniren, weil er selbst deutsche Erbauungsschriften in deutschen Lettern herausgegeben hat, und es ihm daher unangenehm sein müßte, seine Antecedentien zu desavouiren. Aber auch die Chewra Kaddischa könnte sich nicht sehr erbaut fühlen. Denn offenbar würde sie sich nicht dazu hergeben, das Verbot des Rabbiners wider den Willen zahlreicher Familien aufrecht zu erhalten, wenn sie selbst den verbotenen Epitaphien, als einer Neuerung, nicht abhold wäre.

Gefetzt nun, es wäre wirklich von einer Neuerung die Rede, so würde es sich noch immer fragen: Ist es denn in

1) Meg. 9 a.

2) Joma 37 a.: יתום באמצע.

Allem, was in den Wirkungskreis der Chewra Kaddischa fällt, beim Alten geblieben? Ist das Herkommen in keinerlei Weise alterirt worden? Hat sich keine Neuerung Bahn gebrochen?

Diese Fragen sind umso leichter zu beantworten, als in neuester Zeit wiederholt Versuche — zuerst von Wiesner, dann von Perles¹⁾ — gemacht wurden, die Leichenbestattung des jüdischen Alterthums ausführlich zu beschreiben. Diese Beschreibungen erschöpfen zwar ihren Gegenstand nicht; aber wer die darin angezogenen Quellen mit der heutigen Praxis vergleicht, wird sich auf die leichteste Weise die Ueberzeugung verschaffen, daß die meisten Gebräuche des Alterthums spurlos verschwunden sind, und die meisten Gebräuche der Gegenwart dem Alterthume unbekannt waren. Wir erinnern in ersterer Beziehung nur an die Klageweiber, die Instrumentalmusik, die wohlriechenden Spezereien²⁾, die Stationen und Confesse (סערה וסערה) und an die Sitte, Schlüssel und Schreibtafel des Dahingeshiedenen an dem Sarge desselben aufzuhängen! Daß die heutigen Sitten nur ihrem geringsten Theile nach aus der talmudischen Zeit stammen, ist schon aus dem סערה יבק leicht zu ersehen. So wenig konnte man hier dem Eindringen von Neuerungen widerstehen!

Kein Verständiger wird dies auffallend finden. Die Funeralien sind ein Bestandtheil der Volksitte. Diese bleibt aber nicht constant bei einem Volke, das zerstreut ist, in der Regel die Minorität der Ortsbevölkerung bildet, von vielfachen äußeren Einflüssen berührt wird, auf sehr verschiedenen Culturstufen steht, mit mancherlei lieblosen Vorurtheilen seiner Umgebung zu kämpfen hat, und mit dem Fortschritte der Cultur eine den Forderungen der Gerechtigkeit und Humanität entsprechende politische und sociale Stellung erlangt. Diese Factoren bleiben nicht ohne Wirkung, können nicht ohne

¹⁾ Ben Chan. IV. 277. Frankel, Monatsschrift X 345 ff.

²⁾ Ber. 53 a. Die »Fackeln« erwähnen wir nicht, da dieselben nicht, wie irrtümlich behauptet wurde, zur Begleitung des Leichenzuges gehörten: Vgl. j. Ber. 8, 2 f 12^b71 הרב רחם אחר כחונה לעלה סססרו אבל אם היו 12^b71 נחונים לפני סססרו של סח סססרין. Es ist also nicht von Fackeln, sondern von Lampen die Rede.

Wirkung bleiben. Der Kampf dagegen entspringt aus Mißverständnissen und aus der gänzlichen Verkennung der jüdischen Volksitte und ihres flüßigen Charakters.

Ein sehr naheliegendes Beispiel ist der Gebrauch des Leichenwagens. Opportunitätsgründe sprachen dafür, wie sie für verständlichere Epitaphien sprechen; polnische Rabbinen widersetzten sich aber der Neuerung, und es hat hierüber in den vierziger Jahren ein sehr lebhafter Notenwechsel stattgefunden. Becalel Günsberg, Dajjan in Tarnopol, glaubte allen Ernstes, aus Bibel und Talmud Beweise geliefert zu haben, daß jüdische Leichen keinem Leichenwagen anvertraut werden dürfen. Am verständigsten urtheilte Hirsch Chajes, ein orthodoxer Rabbiner, der aber die neuere Litteratur nicht ignorirte und Geschichte und Alterthumskunde zu würdigen verstand. Er constatirt, daß die Leichenwagen in der biblischen und talmudischen Zeit nicht üblich waren¹⁾. Auch findet er in dem herkömmlichen Tragen der Leichen die Kundgebung frommen Eifers (הכרח מצוה). Alles dies bestimmt ihn aber nicht, dem tarnopoler Veto beizustimmen. In Städten mit überwiegend christlicher Bevölkerung, wo die Leichenzüge durch Straßen führen, in denen auch Christen wohnen, will er die Leichenwagen in keinem Falle verboten wissen, weil die Abweichung von der herrschenden Sitte mißliebzig erscheine, weshalb sich auch große Gemeinden in Deutschland und Holland der Leichenwagen bedienen. Schließlich spricht er sich trotz alldem dahin aus, daß es für die polnischen Gemeinden angezeigt sei, keine Leichenwagen einzuführen und beim alten Ufus zu bleiben, der sich aus den Zeiten der Patriarchen, Propheten, Tannaim und Amoraim vererbt hat²⁾.

Wäre dieses Argument stichhaltig, so müßte man gegen die Zulassung von Epitaphien überhaupt Bedenken erheben: die gegen den Leichenwagen angerufenen Instanzen können auch gegen die Epitaphien angerufen werden! Robinson erhielt das Versprechen, Grabchriften aus der Königszeit zu Gesichte zu

1) Frankel, Monatschrift X 380 wird der Gebrauch der Leichenwagen irrthümlich der talmudischen Zeit zugeschrieben.

2) שו"ת סוהרין Nr. 6.

bekommen, es geschah aber nicht¹⁾. Zunz hält es für wahrscheinlich, daß der steinerne Ueberbau über dem Grabe, שניב²⁾ schon in der talmudischen Zeit mit einer Inschrift versehen war³⁾; und wenn sich die Echtheit der von Neubauer herausgegebenen Firkowitz'schen Epitaphienammlung bestätigt, wird dies zur geschichtlichen Evidenz erhoben. Nicht minder gewiß ist es aber, daß die alten Inschriften nichts enthielten, als die Namen des Verstorbenen und allenfalls die Zeitangabe seines Todes. Hätten sie mehr enthalten, so hätte der Talmud ganz gewiß manche Inschriften bewahrt, wie er manche Sprüche talmudischer Leichenredner bewahrt, hat. Nun findet sich aber über Epitaphien nur eine einzige Stelle im Talmud, wo Einige das Lesen der Aufschrift über dem Grabe für das Gedächtniß nachtheilig halten⁴⁾, als lähmte die Erinnerung an einen Todten die Fähigkeit des Erinnerens⁵⁾. Aus dem angeblich auf dem Grabe Josuas⁶⁾ angebrachten Bilde der Sonne ist man sicherlich nicht berechtigt, auf ein höheres Alter von Emblemen auf Grabsteinen zu schließen. Ganze Sprüche und Verse auf Leichensteinen sind also jedenfalls eine nachtalmudische Neuerung! Die älteste erhaltene Grabchrift von Belang ist die oft gedruckte vom Jahre 1103, die auf dem Grabmale R. Ifak Alfaßis zu Lucena gestanden und deren Verfasser R. Mose Ibn Efra war⁷⁾.

In ein neues Stadium trat die Bedeutbarkeit der Epitaphien im sechzehnten Jahrhundert durch die Theorien R. Ifak Lurias und seiner Schule. Während noch im 12. Jahr-

1) Palästina II 177.

2) S. Rapoport, Einleitung zu Galed, wo die syrische Bedeutung des Wortes ignoriert wird; שניב monumenta sepulchralia, Payne Smith Thesaurus 2422. In der Baraita j Schek. 2, 5 ist die Variante דניב für שניב zu bemerken, welche R. Sal. b. Addereth bewahrt RGA 375 Wien. Ueber דניב in der Bed. v. Bauten f. Sachs Beitr. II. 146.

3) Zur Geschichte und Litteratur 391.

4) Hor. 13 b.

5) Zunz a. a. O. 332. Cicer., de sen. 7.

6) Raſchi Jof. 24, 30.

7) Zunz daf. 394.

hundert die Errichtung von Denksteinen öfters vernachlässigt wurde, und R. Salomo b. Addereth es als selbstverständlich betrachtet, daß dabei nur von der Pietät gegen die Verstorbenen (כבוד המת) die Rede sein könne; gingen die Kabbalisten so weit, daß sie die Grabsteine, die einst gerade für die Frommen sehr entbehrlich geschienen hatten, mit den Seelen der Verstorbenen in einen mythischen Rapport brachten (קשר נפש), wodurch die Errichtung derselben in einem ganz neuen Lichte erschien. Ein Ausfluß dieser Anschauung ist der von Vielen bis auf den heutigen Tag ängstlich befolgte Gebrauch, daß der Verstorbene zwölf Monate im Grabe ruhen müsse, bevor sein Denkstein errichtet wird: ein Gebrauch, der ebenfalls im 16. Jahrhundert verbreitet war, und von dem man in früheren Zeiten gar keine Ahnung hatte¹⁾. Von kabbalistischem Standpunkte läßt sich nun das vorliegende Verbot allenfalls rechtfertigen. Wer sich überzeugt hält, daß hebräische Epitaphien translunarische, magische Wirkungen hervorbringen, ist jedenfalls berechtigt, nichthebräische Buchstaben zu perhorresciren. Wo gäbe es aber einen gebildeten Menschen, der sich zu diesem Standpunkte bekennen würde?

Kabbalistische Grillen, verbunden mit einem zu weit getriebenen Eifer für das Herkommen, hätten einst für die jüdische Gemeinde in Pest verhängnißvoll werden können; denn sie lieferten dem altofner Rabbiner Moses Minz die Waffen, der pester Gemeinde das ihr von der Stadt eingeräumte Recht zum Besitze eines eigenen Gottesackers streitig zu machen. Eines seiner Argumente schöpfte R. Moses aus

¹⁾ Wenn man es mit den Toß. Kethub. 4 b., Schlwg. יי angeführten Worten R. Jakob Tam's genau nimmt, so wurde in der talmudischen Zeit nach seiner Ansicht das frische Grab mit dem Denksteine versehen, womit die Leichenbestattung schloß. Daß diese Ansicht, wie überhaupt die älteren Erklärungen des גרר und דומם auf Mißverständnissen beruhe, habe ich bereits an einem a. O. gezeigt. Oben Band II 347. Nachträglich ersehe ich aus Or Sarua 2, 174 (Nr. 424 Ende), daß R. Moses b. Jakob die fraglichen Worte ebenfalls in diesem Sinne nahm.

einem Verse des Propheten Jefajas, den er jedoch unrichtig gelesen und mißverstanden hat¹⁾!

Von maßgebender Wichtigkeit für unsere Frage ist der Umstand, daß nichthebräische Buchstaben durchaus keine unerhörte Neuerung sind. Schon Zunz weist auf Wolf hin, welcher im vierten Bande seiner Bibliotheca hebraea erzählt, daß Theophil Siegfried Bayer — geb. 6. Jänner 1694, gest. als Akademiker zu St. Petersburg 10. Februar 1730 — einige jüdische Grabschriften in griechischer und lateinischer Sprache erläutert hat²⁾. Der selige Löw Schwab hat auf den Denkstein Veit Ehrenstamms in Proßnitz schon vor vierzig Jahren eine hebräische und deutsche Inschrift gesetzt. Dieser Denkstein trägt überdies eine kleine deutsche Inschrift von dem damaligen Kreishauptmann Pilz in Olmütz. Niemand nahm Anstoß daran, da man weder den Chaßidismus kannte, noch die alberne Orthodoxelei, mit welcher heutzutage mancher Rabbiner die Schäden seiner theologischen Bildung zu decken hofft.

Das jüdische Epitaphienwesen in Ungarn verdient aber auch sonst einer öffentlichen Besprechung unterzogen zu werden. Viele Familien, die prächtige Monumente setzen und mit hebräischen Inschriften versehen lassen, ahnen nicht, wie wenig der Inhalt der letzteren der kostspieligen Pracht der ersteren entspricht. Die hebräischen Inschriften entziehen sich der kritischen Beurtheilung, denn selbst in dem verhältnißmäßig engen Kreise derer, die hebräisch verstehen, finden sich nicht Wenige, denen die nöthigen Kenntnisse fehlen, um die Attentate gegen die Grammatik und den guten Geschmack, die Radebrecherei der Sprache, die Uebertreibungen, die verunglückten und jedenfalls unpassenden Witze und Redewendungen in so vielen Epitaphien wahrzunehmen.

Die von Lewysohn, Frankel, Lieben und Anderen veröffentlichten alten Grabschriften sind nichtsweniger als Muster

¹⁾ חקקי בששן סלה Prag 1827, Nr. 18. S. 39 d. חקקי בששן סלה und 40 a. : חקקי בששן סלה. Jefaj. 22, 16 steht aber: חקקי בששן סלה. חקקי בששן סלה.

²⁾ [Hier könnte jetzt auf die jüdischen Inschriften der römischen Katakomben verwiesen werden. L. Löw, Graph. Requifiten I 70].

geschmackvollen Lapidarstyls, und stehen den von Almanzi co- 784
 pirten und von Luzzatto herausgegebenen toledanischen In-
 schriften bei Weitem nach. Zur Entschuldigung der Verfasser
 der ersteren dient aber der Umstand, daß sie sich des heb-
 räischen Stylls ihrer Zeit bedienten. Mit dem hebräischen Style
 unserer Zeit wird aber die Nachwelt den Styl so vieler Epi-
 taphien nicht vereinigen können. Am Ende wird sie dem Ge-
 danken Raum geben, daß manche Chewra Kaddischa den ge-
 schmackvollen hebräischen Styl als eine nachmendelsfohnische
 Neuerung perhorrescirt habe!

Mit dem Gefagten wollen wir durchaus nicht behauptet
 haben, daß nur in Ungarn hebräische Macceboth manchen
 Unsinn enthalten. Eine Grabchrift gleichen Kalibers wurde uns
 vor einigen Jahren aus London mitgetheilt. Auch kennen wir
 deutsche Grabchriften, die nichtsweniger als geeignet sind,
 Friedhofgedanken zu wecken. Lange Epitaphien gehören nicht
 zu den Seltenheiten, da der oder die Namen des im Grabe
 Ruhenden vollständig als Akrostichon erscheinen müssen¹⁾.

Schließlich benütze ich noch die sich darbietende Gele-
 genheit, dem geehrten Fragesteller im nördlichen Ungarn an-
 zudeuten, daß der »Errichtung einer Pyramide auf einem
 Grabe« vom religionsgesetzlichem Standpunkte nicht das ge-
 ringste Hinderniß im Wege steht, und daß die Pyramide nicht
 nur geeignet ist, »die Stelle einer Macceba zu vertreten,« son-
 dern daß sie mit demselben Rechte den Namen Macceba führt,
 wie Denksteine, die keine Pyramidalform haben. Das Motiv,
 daß »man so etwas vor Zeiten auf einem jüdischen Gottes-
 acker nicht gesehen habe«, ist an sich ohne Belang, und kann
 sogar aus der alten Geschichte widerlegt werden. Denn Simon
 der Fromme, der Hasmonäer, »machte einen Bau auf dem
 Grabe seines Vaters und seiner Brüder, und machte ihn hoch
 anzuschauen von gehauenen Steinen von vorn und von hinten.
 Und stellte darauf sieben Pyramiden eine gegenüber der andern²⁾»

1) Grabchriften von L. Löw siehe Szegedi Zsidók an mehreren Stel-
 len und Szegedi Chevra 61 ff.

2) 1 Makk. 13, 27. 28.

Ueber dem Grabe der vom Heidenthume zum Judenthume
785 übergetretenen adiabenischen Königin Helene, das drei Stadien
von Jerusalem errichtet war, ragten drei Pyramiden her-
vor¹⁾, ohne die Mißbilligung der Schulen Schammaj's und
Hillels zu erfahren. Auch in Wadi Mufa fand Robinſon ein
Grabmal, »deſſen Front oberhalb der Thür mit einer Verzie-
rung von vier ſchlanken, in denſelben Felfen ausgehauenen
Pyramiden verſehen iſt²⁾.« Aber zur Zeit, als dieſe Pyramiden
entſtanden ſind, gab es noch kein Szikszó, kein Liſzka, kein
Csenger und keine Koryphäen der Paſtoralklugheit !

1) Joſ. Antt. XX 4, 3. Oben Band II. 349. Schürer II. 563. Anm. 287.

2) Paläſtina III 62.

Anzeigen.

Zunz, Litteraturgeschichte der synagogalen Poesie. Berlin,
Louis Gerschel 1865. XI. 666. 8¹).

1866.

So oft Du R. Eliefer den Galiläer von agadischen Dingen ¹⁷
sprechen hörst, lasse dein Ohr einem Trichter gleichen
(Chul. 89 a)! Mit gleichem, wo nicht mit größerem Rechte
sagen wir: »Lasse dein Ohr einem Trichter gleichen, so oft
Zunz über jüdische Geschichte spricht.«

»Die synagogale Poesie«, heißt es in der Vorrede, »darf
man die Begleiterin der Geschichte des Judenthums nennen.
Meinungen über Werth und Bedeutung des einzelnen Gedich-
tes, Wünsche über die Stellung des Pijjut im öffentlichen Got-
tesdienste ändern nichts an dem Range dieses großartigen Monu-
mentes vielhundertjährigen Kampfes. Wer als Jude mit vor-
nehmer Verachtung an demselben vorübergeht, ist ungerufen
zum Geschichtschreiber: wer in sich seinen Stamm verachtet,
kann dessen Thaten nicht darstellen. Es würde schon »der
Mensch sich selbst geringschätzen, wenn er das, was seine
Ureltern nicht in eitlen vorübergehendem Drang, vielmehr nach
bewährter Sitte lange Zeiten hindurch hervorgebracht haben,
verachten wollte«. (Jak. Grimm Rede auf Wilh. Grimm S. 9.)
Nun aber ist die in den Psalmen wurzelnde Selicha und der
mit der Prophetie zusammenhängende Pijjut, beide durch
Leiden geheiligt, mehr denn bewährte Sitte: sie sind Denkmä-
ler der Vorfahren und der von ihnen erfüllte Gottesdienst

¹) Ben Chananja IX (1866) 17—19.

wurde das in tausendjährigen Gefechten emporgehaltene Panier Israels.«

In dem vorliegenden Buche wird, wie ebenfalls die Vorrede resumirt, »die Litteratur des gesammten Gebietes gewissermaßen in drei Abschnitten vorgeführt: der erste behandelt nach einer litterarhistorischen Einleitung die vorkalirische Zeit nebst Kalir; der zweite die Pijjut-Verfasser von Kalir bis zum Jahre 1140, wo die paktanische und klassische Epoche gleichzeitig abschließen, die vorher noch nicht namhaft gemachten zwischen 1140 und 1540, und mehrere unbestimmten Zeitalters. Der dritte Abschnitt ist den Dichtern der paktanischen und germanisch-romanischen Selicha von der ältesten Zeit bis zum Jahre 1765 gewidmet und bei allen nach 1140 lebenden Verfassern sind auch deren etwaige Pijjutcompositionen angegeben (VI).« Die Zahl sämmtlicher synagogalen Dichter darf nach dem Herrn Verfasser »wohl auf anderthalb tausend geschätzt werden; das Register des vorliegenden Buches enthält über 880 Namen, unter welchen gegen 60 unbestimmte eine größere Anzahl von Verfassern vertreten.« Um zu dem in vorliegendem Buche enthaltenen Resultate zu gelangen, machte der Verfasser Studien auf zwanzig Bibliotheken des In- und Auslandes, und benützte Manuscripte und Abschriften, die ihm von 13 Orten zugegangen sind.

Schon aus dem Angeführten erhellt, daß sich die Forschungen des Herrn Verfassers auf einem Gebiete bewegen, auf welches ihm die Wenigsten folgen können, indem, ganz abgesehen von den hierzu erforderlichen Handschriften, selbst die gedruckten Werke, insoweit sie die Liturgie betreffen, nur den Wenigsten zugänglich sind. Wir müssen uns daher auf einige allgemeine Bemerkungen beschränken.

Zuvörderst verdient die Zahl von anderthalbtausend synagogalen Dichtern eine nähere Betrachtung. Das Ungeheure dieser Zahl muß Jeden befremden, der die Mühe nicht scheut, andere Litteraturen, oder auch nur das biblische Schriftthum zu vergleichen. Selbst wenn man rückichtlich der Psalmen die Ergebnisse der kühnsten Bibelkritik adoptirt, wird man doch einräumen müssen, daß zwischen David und dem jüngsten

Pfalmendichter nicht mehr als ein Jahrtausend, also ein Zeitraum liegt, welchem die Periode sämmtlicher »synagogalen Dichter«, die Epigonen der Pajtanim mit eingerechnet, so ziemlich gleichkommt. Nun ist es allerdings wahr, daß wir nicht alle poetischen Erzeugnisse jenes biblischen Jahrtausends besitzen. Daß aber die Annahme von 1500 Poeten für dieses Jahrtausend eine höchst abenteuerliche wäre, lehrt die vorhan- 18 dene Litteratur auf ziemlich unzweideutige Weise. Wie kommt nun die mittelalterliche Judenheit zu einer so großen Poetenschar?

Das Räthsel löst sich auf die einfachste Weise. In der biblischen Zeit traten nur diejenigen als Redner und Dichter auf, die vom Geiste Gottes dazu gedrängt und getrieben wurden. In der talmudischen Zeit, welche der Rhetorik und Poesie nicht günstig war, versuchte sich nur der als Pajtana, der innern Beruf dazu fühlte. Die vorkalirischen Bereicherungen der Liturgie, von denen der Herr Verfasser in sehr lehrreicher Weise spricht (11—29), verdanken ihren Ursprung wohl nur einem engen Kreise mehr oder minder sprachgewandter Männer. Ganz anders gestaltete sich das Verhältniß in denjenigen europäisch-jüdischen Kreisen, wohin die kalirischen Arbeiten gedrungen waren: im oströmischen Reiche, in Italien, Deutschland und Frankreich. Daß das Beispiel zur Nachahmung ermunterte, ist begreiflich. Anfangs betraten, wie sich dies nicht anders erwarten läßt, nur diejenigen die Bahn der Nachahmung, die die Pijjut-Dichtung zu ihrer Hauptbeschäftigung machten. Salomo b. Jehuda, genannt ha-Babli, Moses b. Kalonymos, Simeon der große, Benjamin b. Samuel, Benjamin b. Serach, Josef b. Salomo, Zahlal b. Natanel, die ältesten europäischen Pajtanim, haben sich nur auf ihrem Gebiete einen litterarischen Namen erworben. Später wurde aber die Bereicherung der synagogalen Liturgie das Gemeingut der meisten Schriftgelehrten. Nachdem R. Gerschom b. Jehuda, die erste frankogermanische Autorität seiner Zeit, Selichoth schrieb, fing es an, gleichsam zum guten Tone zu gehören, auch Pajtan, Selichoth- oder Kinoth-Dichter zu sein. In das vorliegende Werk — und daher natürlich auch in das Register — sind auch diese Autoren mit aufgenommen; daher die enorme Zahl der synagogalen Dichter!

Das vorliegende Buch ist, wie wir gerne einräumen, nur für Kundige geschrieben. Es ist aber, wie wir hinzufügen müssen, für Unkundige geradezu irreleitend. Letztere können nämlich nicht ahnen, daß die Zahl der jüdischen Schriftsteller in den unter Kalirs Führung stehenden Kreisen in dem gegebenen Zeitabschnitte sich, wenn man von den aufgezählten Dichtern abieht, bei weitem nicht auf 880 beläuft. Sie können daher leicht der Vorstellung Raum geben, daß die mittelalterlichen Juden, ihre übrigen Schriftsteller nicht mitgerechnet, 1500 synagogale Dichter hatten, was in keinem Falle mit der geschichtlichen Wahrheit übereinstimmt. Viel zweckmäßiger wäre es daher nach unserem Dafürhalten gewesen, zuerst diejenigen aufzuzählen, die ihre litterarische Thätigkeit ausschließlich oder doch vorzüglich der synagogalen Liturgie widmeten, und dann auf diejenigen überzugehen, welche diese Bereicherung nur als Nebensache behandelten, also Dilettanten-Pajtanim waren¹⁾.

Den Spaniern blieb dieser Dilettantismus fast gänzlich fremd: nur die jüngeren Kabbalisten pflegten sich darin zu versuchen.

Aber selbst wenn man mit dem Ehrennamen »Dichter« so freigebig sein wollte, wie es der verehrte Verfasser ist, so wird man sich doch weder von religionsgeschichtlichem, noch von litterargeschichtlichem Standpunkte entschließen können, der synagogalen Poesie die Bedeutsamkeit beizulegen, welche derselben von Zunz beigelegt wird.

Es ist, psychologisch genommen, sehr leicht erklärlich, daß der verehrte Verfasser, der sich in die von ihm geschicht-

¹⁾ Als einen solchen Pajtan erlaube ich mir gelegentlich meinen Urgroßvater, R. Arjeh Jehuda Löw zu nennen, welcher vor hundert Jahren Rabbiner zu Boskowitz in Mähren war und die dortige Chewra Kaddischa organisirte. Ich besitze von demselben einen auf stark gekalktem Pergamente geschriebenen Pijjut zum Lobe der Thora. Den Schluß der Strophen bildet je ein Wort der Psalmverse 19, 8—10. Das Gedicht wurde in früheren Zeiten am Simchath-Thora in der boskowitzter Synagoge vorgelesen, und man hielt es für ein poetisches Kunstwerk. Mein sel. Urgroßvater war so vorsichtig, sein Poem zugleich mit einem Commentare zu versehen.

lich darzustellende Litteratur mit seinem eminenten Forschergeiste durch eine Reihe von Jahren vertieft, diese Litteratur überschätzt. Aus der Erklärlichkeit seiner Anschauung folgt aber bei Weitem nicht deren Richtigkeit!

Nach Zunz »wurde der von Selicha und Pijjut erfüllte Gottesdienst das in tausendjährigen Gefechten emporgehaltene Panier Israels.« Wir finden bei aller Verehrung, die wir dem Verfasser zollen, in diesen Worten eine doppelte Uebertreibung.

Einmal hatte der öffentliche Gottesdienst in dem Zeitabschnitte, von welchem hier die Rede ist, nicht die Bedeutung, die ihn berechtigte, als das Panier Israels zu gelten. Das Panier Israel's war seine Religion mit ihren Einflüssen auf und ihren Anforderungen an das Leben des Einzelnen, der Familie, der Gemeinde. Der öffentliche Cultus war nur eine Kundgebung der Religion. Dieser Kundgebung allein können nicht all diejenigen Wirkungen ihren Ursprung verdanken, als deren Mutter die Religion überhaupt betrachtet werden muß.

Aber selbst insofern der öffentliche Gottesdienst zum Panier Israel's als integrierender Theil der Religion gehört, hat er dies wohl am wenigsten dem Umstande zu verdanken, daß er mit Pijjut und Selicha »erfüllt« war. Hatte ja die Einführung des erstern oft mit dem Widerstreben der Gesetzeskundigen zu kämpfen!

Zunz liebt es, die Selicha mit den Psalmen, den Pijjut mit der Prophetie zu parallelisiren. Die Selicha seufzt in der That über die Leiden und Feinde Israel's, wie viele Psalmen thun und der Pijjut ist aus Midraschim hervorgegangen, deren Urheber ihr Volk belehrten, ermahnten, trösteten, was früher die Propheten gethan hatten. So weit kann man die Parallele gelten lassen. Sollte aber dieselbe, wie es den Anschein hat, auf litterarhistorischen Werth Anspruch erheben, so müßte man sie entschieden zurückweisen: den Psalmen und Propheten gegenüber können Selicha's und kalirische Pijjutim nur für Zerrbilder gelten!

Daß die »Denkmäler der Väter«, denen das vorliegende Buch gewidmet ist, »durch Leiden geheiligt sind«, ist nicht zu leugnen. Allein diese Heiligkeit erhöht nicht ihren litterarischen

Werth; sie entschuldigt höchstens ihre Armuth an Gedanken und ihren Reichthum an willkürlichen und mißlungenen Wortbildungen.

Mit diesen Bemerkungen wollen wir jedoch nicht sagen, daß diejenigen, die mit deren Inhalt einverstanden sind, das vorliegende Buch ungelesen lassen sollen. Vielmehr müssen wir daselbe namentlich jüngeren Forschern sehr angelegentlich empfehlen. Sie werden aus demselben nicht nur ihre litterar-historischen Kenntnisse bereichern, sondern sich ermuntert fühlen, ihre Forschung auch solchen Gegenständen zu widmen, die zunächst nur für einen engern Kreis von Lesern Interesse haben.

Aeltere Forscher werden von Zunz lernen, daß es viel rühmlicher ist, vorgefaßten Meinungen zu entsagen, als dieselben mit immer stumpfer werdenden Waffen zu vertheidigen. Die kalirischen Gematria's sind in dem vorliegenden Werke vollständig aufgegeben; auch an Cagliari wird nicht mehr gedacht. Aus Italien wollte Luzzatto den Pajtan schon 1838 verweisen. Er war auch der erste, der ihm den Orient als Heimath anwies. Zunz schwankt jetzt zwischen Palästina und Syrien.

Stein, A. Abhandlung über den ersten Unterricht im Talmud nach den didaktischen Grundsätzen unserer Zeit¹⁾.

1866.

³¹¹ Diese dem Berichte der prager Talmud-Thora-Commission vorangeschickte Abhandlung zerfällt in zwei Theile, deren erster: »Inhalt und Form des Talmuds«, welcher den größern Theil bildet, eigentlich nicht unter den Haupttitel subsumirt werden kann. Dieser erste Theil ist mit einer besondern Ueberschrift versehen, so daß das Didaktische als bloßer Anhang der historischen Darstellung erscheint. In letzterer liegt der Schwerpunkt

¹⁾ Ben Chan. IX (1866) 311—312. 321—325. 341—344.

der ganzen Abhandlung. Der Verfasser zeigt sich durchwegs als selbständiger und gründlicher Forscher, der seinen Gegenstand vollkommen beherrscht und daher auch lichtvoll darzustellen versteht. Der Gang seiner Untersuchung ist folgender: Auf eine allgemeine Betrachtung über den Ursprung des Talmud folgt die Eintheilung der Formen, in welchen die talmudische Halacha dargestellt wird: 1. Zeugnisse über die Aussprüche Anderer, 2. persönliche Ansichten, 3. anonyme Aussprüche. Daran schließt sich eine Betrachtung über die Natur der talmudischen Meinungsverschiedenheiten und ihre Beziehung zur religiösen Praxis.

Was nun zuvörderst den Ursprung des Talmud betrifft, so sind hierüber in unserer Zeit fast ebenso viele Anschauungen vorhanden, als es selbständige Forscher auf dem Gebiete des Talmud giebt. An sich ist dies auch sicherlich nicht zu tadeln: wer die Quellen gewissenhaft erforscht, ist berechtigt, sich ein Urtheil über die Frage zu bilden. Bedauerlich ist aber die Gewohnheit vieler jüdischen Gelehrten, ihre Meinung als apodiktische Wahrheit hinzustellen, ohne ihren Lesern, auf deren Belehrung sie es abgesehen haben, die Gründe vorzulegen, weshalb eben diese Meinung vor der Anderer den Vorzug verdiene. So glaubt der Verfasser, die Phariseer hätten eine Vorahnung gehabt, daß Zeiten eintreten werden, in denen³¹² die ganze Schrift dem Wortlaute nach unausführbar sein würde, wodurch die Religion vom Untergange bedroht wäre, weshalb sie sich genöthigt sahen, den freien Gedanken, die mündliche Lehre durch das schützende Gewand des festen Wortes zu sichern. Wie hat aber der freie Gedanke oder die mündliche Lehre vor dieser Operation existirt? Ein wortloser Gedanke ist eben kein Gedanke, und eine wortlose Lehre ist keine Lehre! Wir haben die Frage über den Ursprung der talmudischen Richtung der Verschwommenheit zu entziehen und zu zeigen versucht, daß dieselbe mit der hasmonäischen Restauration genau zusammenhängt¹⁾. Wir glauben noch immer, daß unsere Anschauung in den Quellen ihre volle Rechtfertigung findet und das Problem des Ueberganges aus der bibli-

¹⁾ Siehe oben Band I 429.

sehen in die talmudische Zeit auch psychologisch befriedigend löst. Jedenfalls verdient diese in concreter Form auftretende Lösung eine unbefangene Würdigung und Widerlegung, bevor man zu neuen Hypothesen seine Zuflucht nimmt.

Die vorgetragene Eintheilung der talmudischen Halacha scheint uns nicht so sehr der Form, als der Quelle zu gelten, und es dürfte schwerlich ein wesentlicher Unterschied darin liegen, ob ein Schriftgelehrter eine Entscheidung in seinem eigenen, oder im Namen eines Andern mittheilt. Passender dürfte vielleicht die talmudische, namentlich die mischnische Halacha in Ansehung der Form in die relatorische und legislatorische eingetheilt werden.

- 321 Die relatorische Mischna constatirt gewisse in ihren Kreis gehörende Thatfachen. Ihre Quelle ist entweder das Schriftwort oder der Ufus in des Wortes weitester Bedeutung. Exegetisch-relatorisch sind zum Beispiele folgende Mischnas: B. Kamma 1, 1, die vier Hauptbeschädigungen, Kerith. 1, 1, die Verbrechen, auf welche die Kareth-Strafe gesetzt ist, Zebachim 5,
- 322 opferdienstliche Vorschriften, bei denen das Schriftwort und der Ufus berücksichtigt wird. Ufuell-relatorische sind beispielsweise die Tractate Middoth und Tamid und zahlreiche andere Mischnas. Der Unterschied zwischen beiden Mischna-Gattungen ist nicht schwer zu erkennen: sie stehen in einem gewissen Gegensatze zu einander. Für die relatorische Mischna ist das Leben maßgebend; die legislatorische will für das Leben maßgebend werden. Was jene berichtet, unterliegt natürlich in der Regel keiner Controverse; während das, was diese vorschreibt, in der Regel der Controverse unterliegt: eine für die vulgäre Traditionslehre sehr, bedeutsame Wahrnehmung, welche wir jedoch an diesem Orte nicht weiter verfolgen können. Dieselbe dürfte dem Vrf., der die Mischna lehrt, nicht unwillkommen sein. Ebenso willkommen wird ihm hoffentlich die Berichtigung sein, daß שמעתי und זכרתי sich wohl im maimonidischen, nicht aber im talmudischen Sprachgebrauche auf die Ueberlieferung beziehen¹⁾. Ebenfowenig hängt der Spruch: אין אדם רשאי לומר דברים

¹⁾ Siehe Band I 313. Das ist Zeile 15 statt Lehrsätzen zu lesen: Schriftgelehrten. Forschungen Nr. 1 Col. 15 Anm. 4.

mit dem שק נמא רמי לרש דכו כחה zusammen. Ersterer lautet: (Meg. 2 b). Schon aus diesem Wortlaute erhellt, daß hier nicht von der Hora'ah die Rede ist.

Sehr bedenklich scheint uns die Angabe, daß es vor Maimonides Niemandem einfiel, für die Pflicht des Schema-Lesens einen Beweis aus der Schrift beibringen zu wollen, »da dieselbe als überlieferte Lehre gesetzlich feststand und seit undenklichen Zeiten praktisch geübt wurde.« Im Talmud wird diese Pflicht aus demselben Schriftverse deducirt¹⁾, welchen Maimonides anführt, da es Autoritäten giebt, nach denen das Schema-Lesen rabbinischen Ursprungs ist, indem das Gebot: »Du sollst davon reden²⁾« nicht auf das Schema, sondern auf die Beschäftigung mit der Thora überhaupt bezogen werden müsse. Die Frage ist auch von den Casuisten vielfach ventilirt worden, und der gründlichste Pilpulist des 18. Jahrhunderts, R. Arje Löw in Metz (gest. 1785), gelangt zu dem Resultate, daß selbst diejenigen talmudischen Autoritäten, die das Schema-Lesen in der Thora begründet finden, dies nur auf die erste Parascha des Schema beschränken. Die Karäer haben alle drei Paraschas beibehalten.

Großes Gewicht legt der Verfasser auf seine Behauptung, daß die religiöse Praxis während der talmudischen Zeit von den Schulsstreitigkeiten unabhängig war: »Die religiöse Praxis stand seit vordenklichen Zeiten, wenn auch nicht codificirt, fest; im Leben wurzelte sie, die oberste Religionsbehörde bewachte, pflegte und regelte sie.« Diese Apologie des Herkommens wird mit einem Citate aus Maimonides unterstützt. Der Hr. Vrf. giebt aber der nur auf einzelne Fällen anzuwendenden maimonidischen Ansicht eine viel zu weite Ausdehnung. In Wahrheit war die religiöse Praxis nicht unabhängig von der Controverse der Schulen und der Schriftgelehrten. R. Elieser b. Hyrkanos lehrte, daß das Messer, das man zum Behufe einer am Sabbathe vorzunehmenden Beschneidung braucht, am Sabbathe auch geschmiedet werden dürfe, und in Lydda,

1) Berach. 21 a.

2) 5 M. 6, 7.

dem Wohnorte R. Eliefers, war man auch gewohnt, die Praxis nach dieser Theorie einzurichten; daselbe Verhältniß zwischen Theorie und Praxis trat auch in der Umgebung des Galiläers R. Joße hervor, welcher das Verbot der Vermischung von Fleisch- und Milchspeisen auf Geflügel nicht angewendet wissen wollte. Diese Theorie scheint auch an anderen Orten Anklang gefunden zu haben, und mit der Theorie ging die Praxis Hand in Hand¹⁾. Die ceremonielle Praxis war überhaupt so wenig festgesetzt, daß selbst bedeutende Schriftgelehrte die locale Sitte zur Richtschnur nahmen und an einem Orte mitmachten, was sie an einem andern Ort sorgfältig vermieden²⁾. Die Mischna kennt genau den Unterschied zwischen der Aufstellung von Theorien und der Anleitung zur Praxis und ihre Vorschriften über den renitenten Senator (וְזָקֵן סָרְסָרָא) nehmen Rücksicht darauf³⁾. Wo die Theorie der Praxis nicht zur Norm dienen will, wird dies ausdrücklich erklärt: הַלְלָהּ וְאַחַר כֵּן סִימָן⁴⁾. Selbst nähere Abstufungen hinsichtlich des Verhältnisses der Theorie zur Praxis werden hervorgehoben⁵⁾.

328. Der zweite Theil der Abhandlung geht von der Sprache der Mischna aus, worauf eine Erklärung der Mischna Aboth 5, 20 folgt, um mit einigen Andeutungen über die durch ein Beispiel illustrierte Methode zu schließen. Die Behandlung dieses Beispiels (Ber. 1, 1) sowohl, als auch die anderen halachischen Partien der vorliegenden Abhandlung beweisen, daß die kritische Behandlung halachischer Themata sich immer mehr Bahn bricht, und Herr Stein ist umsomehr berufen, auf diesem Gebiete der jüdisch-theologischen Wissenschaft eine hervorragende Stelle einzunehmen, als er auch in der Darstellung halachischer Materien eine ausgezeichnete Gewandtheit besitzt. Eine klare, lichtvolle, dem geläuterten Geschmacke zufugende Darstellung verdient hier besondere Anerkennung, da die bezügliche Litteratur auch in dieser Rücksicht noch viel zu wün-

1) Chul. 116 a.

2) Sabb. 46 a.

3) Sanh. 11, 2.

4) Beca 28 b. Menach. 36 b. vrgl. B. Bathra 130 b.

5) Taan. 26 b.

schen läßt. Dagegen zeigen die speciellen Wort- und Sach-
erklärungen nicht immer die erforderliche Genauigkeit. So ist
es jedenfalls ein Irrthum, wenn zu ערבית, Ber. 1, 1 das Wort
ערבית ergänzt und ersteres mit »Abendgottesdienst« wiedergege-
ben wird. Eine Abodah, die in so späte Abendzeit fiel, gab es
gar nicht. Dann wird der Ausdruck auch dort gebraucht, wo
vom Gottesdienste nicht die Rede ist, z. B. Menach. 99 b.;
Ber. 55 b. In letzterer Stelle kommt allerdings nur שחרית vor.
Für unsern Zweck hat es aber nichtsdestoweniger Beweis-
kraft, da beide Wörter, שחרית und ערבית, dieselbe Bildung haben.
Dafs dies keine Adjectiv- sondern eine Nominalbildung ist,
beweist das Genitivverhältniß: (הסלח ערבית¹⁾). Irrthümlich wird S.
18. תורתן auf das priesterliche Deputat überhaupt bezogen; be-
kanntlich bezeichnet es nur die Hebe von gewissen Victualien.
Die Vertheilung der Opferdeputate fand nicht gerade in den
Abendstunden statt: (שני וס"ב א"ה בקדשים לאכול לערב²). Die gemaristische
Erklärung ist hier vollkommen sachgemäß. Die von Herrn
Stein beibehaltene herkömmliche Uebersetzung: חכמים=Weise ist
unrichtig, wie schon aus Kiddusch. 49 b. erhellt. Es muß
»Schriftgelehrte« übersetzt werden. Dafs der gelehrte Vrf. mit
Epiphanius משה als »zweite«, d. i. mündliche Lehre auffasst,
wird von Sachkennern schwerlich gebilligt werden. Die
Wurzel שנה=lernen, studiren bezeichnet an vielen Stellen das
Studium der Mischna, so dafs über den Ursprung der letzte-
ren Benennung gar kein Zweifel obwalten kann.

Die Methodik des Unterrichtes betreffend schildert der
Vrf. mit Sachkenntniß die Schwierigkeiten, die sich in unse-
rer Zeit in gebildeten Ländern dem Talmudunterrichte entge-
genstellen, und die in früherer Zeit, wo »das jüdische Haus
und Leben eine Menge von hebräischen Ausdrücken und Be-
griffen mit der Umgangssprache verwob«, nicht vorhanden
waren. Wie sollen nun diese Schwierigkeiten überwunden
werden? Hierüber hätten wir ausführlichere Belehrung ge-
wünscht.

¹⁾ Ber. 27 b.

²⁾ Zebach. 12, 1.

Nach unserem unmaßgeblichen Dafürhalten muß man hier, wie bei anderen didaktischen Fragen, zunächst ein Lehrziel vor Augen halten, um nach Maßgabe des Lehrzieles die Methode zur Erreichung desselben näher zu bestimmen.

Welches ist heutzutage das Lehrziel des Elementarunterrichtes im Talmud?

Dieses Ziel ist ein doppeltes: Wie beim Unterrichte in den klassischen Sprachen soll der Zögling angeleitet werden, die Quellen, hier Mischna, Gemara und Zubehör, selbständig mit Verständniß zu lesen; ferner soll er eine seinem Alter angemessene und mit seinen sonstigen Studien vereinbarliche Vertrautheit mit dem Inhalte jener Quellen erlangen. Beides ist ohne eine gewisse Gymnastik des Geistes nicht erreichbar. Doch ist darauf viel weniger Gewicht zu legen, als in früherer Zeit, wo der Talmud einziger Unterrichtsgegenstand war, und der Geist des Schülers nur durch den Talmud »geschärft« werden konnte.

Die alte Unterrichtsmethode hat jenes doppelte Lehrziel vollständig erreicht. Diejenigen, die sich heutzutage auf dem Gebiete des Talmud mit Leichtigkeit bewegen, haben den Talmud nach der alten Methode studirt; jene, welche dies nicht anhaltend gethan haben, — keine »Bachurim« gewesen
 324 sind — können mit dem Talmud nicht leicht in Berührung kommen, ohne sich zu compromittiren. Hierin reichen sich, wie die neueste Litteratur beweist, Conservative und Reformer brüderlich die Hand. Aber die bewährte alte Methode hat ihr Ziel nur mit Hilfe eines ungeheuren Zeitaufwandes erreicht: eines Zeitaufwandes, der in unserer Zeit dem künftigen jüdischen Theologen nicht zu Gebote steht. Die methodische Kunst muß also ersetzen, was früher das weite Ausmaß der Unterrichtszeit geleistet hat.

Die größte Schwierigkeit, die bei Anfängern zu überwinden ist, bietet, wie jeder Sachkenner einräumen wird, das Lesen unpunktirter Texte. Die formale Seite des Lehrzieles, das Quellenverständniß, kann offenbar nicht erreicht werden, wenn die Schüler nicht zur Lesefertigkeit gelangen. Eine ähnliche Schwierigkeit bietet kein anderer Unterrichtsgegenstand; auf

die Ueberwindung derselben muß also zuvörderst alle Aufmerksamkeit gerichtet werden.

Da dem Anfänger die unpunktirten Textesbuchstaben wie Hieroglyphen erscheinen, deren Lesung er sich auf keinerlei Weise zutraut, müßte man schon beim Elementarunterrichte im Hebräischen darauf bedacht sein, den Schülern unpunktirte Texte in einem minder räthselhaften Lichte erscheinen zu lassen. Das Mittel hierzu ist nicht schwer zu finden.

Im Siddur, dem gewöhnlichen Lesebuche des Hebräischen, sind manche Gebetstücke doppelt, einzelne mehrfach abgedruckt: leicht könnten daher Siddur-Ausgaben veranstaltet werden, in denen ein und derselbe Text bald punktirt, bald unpunktirt vorkäme. Diese Siddur-Ausgaben zum Schulgebrauche hätten auch den Nutzen, daß sie vermöge ihrer gleichen Seitenzahl ohne den Zeitverlust benützt werden könnten, welcher gegenwärtig bei der Benützung der verschiedenen Siddur-Ausgaben mit dem auch ohnedies schwierigen Unterrichte verbunden ist.

Die Substituierung unpunktirter Texte für die bereits mehrmals gelesenen punktirten wäre die erste Stufe. Die mit einer für den vorgeschlagenen Gebrauch geeigneten Siddur-Ausgabe verbundenen Auslagen sind nicht so bedeutend, daß in denselben ein Hinderniß läge. Vielmehr ist der Vorschlag leicht ausführbar, sobald sich einige größere jüdische Schulen, zunächst in Ungarn, verpflichten, von der fraglichen Siddur-Ausgabe Gebrauch zu machen.

Nicht so leicht ist die Handhabung dieser Methode auf der zweiten Stufe, in den höheren Volksschulklassen, wo neben punktirten, auch unpunktirte Bibeltexte genommen werden sollten. Hier wären die Auslagen nicht so leicht zu bestreiten, selbst wenn man sich auf den Pentateuch beschränken wollte. Allein eine Auswahl von Lehrstücken aus der Bibel würde den Bibelunterricht an sich viel fruchtbarer machen, als derselbe gegenwärtig ist, wo die zur Kräftigung des Glaubens und des jüdischen Selbstgefühls am meisten geeigneten prophetischen Aussprüche niemals zur Kenntniß der jüdischen Jugend gelangen, so daß das heutige Israel zum Beispiel gar nicht erfährt, was Jesajas von Israel, dem »Knechte Gottes« sprach.

Bibelkundige und erleuchtete Schulmänner mögen sich von dem blinden Lärm nicht irre machen lassen, der sich gegen den eben gemachten Vorschlag erheben wird. Die Einführung einer von religiösen und dogmatischen Gesichtspunkten und nach den Grundsätzen einer vernünftigen Didaktik geordneten Anthologie oder Chrestomathie der Bibel wird letztere nicht verdrängen, sondern dem Unterrichte der Bibel die Würde verschaffen, die ihm gebührt, und den Erfolg sichern, der bei dem herkömmlichen Verfahren nicht erzielt wird und nicht erzielt werden kann.

Haben die Schüler die Anthologie inne, und sind sie zum Lesen unpunktirter Texte angeleitet worden, so wird in der Schule, wo sie für das Rabbiner-Seminar vorbereitet werden
 325 sollen, die Thora vollständig gelehrt. Dabei ist besonders auf Raschi Rücksicht zu nehmen, um die Schüler mit der talmudischen Schriftauslegung zu befreunden. Für den eigentlichen Talmudunterricht muß aber ebenfalls durch eine Chrestomathie der Weg gebahnt werden. Auch hier muß mit punktirten Texten der Anfang gemacht, und zu theilweise punktirten, abgeinterpungirten Texten übergangen werden, um erst dann Texte der gewöhnlichen Editionen vorzunehmen. Nach Maßgabe des angedeuteten Lehrzieles müßte die talmudische Chrestomathie in ihrem ersten Theile die formale Seite des Talmud berücksichtigen, um den Schüler in die talmudische Discussion einzuführen, und denselben zum selbständigen Lesen anzuleiten. Die Form ist hier die Hauptsache; die Materie hat nur secundäre Bedeutung. Erst in einem zweiten Theile müßten die talmudischen Realien in den Vordergrund treten, und in diesem müßte dem praktischen Momente Rechnung getragen werden. Immer müßte aber das selbständige Lesen mit und ohne unmittelbare Hilfe des Lehrers die Hauptsache bleiben. Wir hegen die angenehme Hoffnung, daß diese Winke die Aufmerksamkeit von Sachkennern auf sich ziehen, und eine den Gegenstand von allen Seiten beleuchtende Discussion hervorrufen werden.

341 Sehr überraschend ist die Wahrnehmung, daß der Anfangsunterricht im Talmud in unserer Zeit ungefähr dieselbe Schwierigkeit bietet, welche sich in der talmudischen Zeit dem

Elementarunterrichte in der Bibel entgegenstellte. Dies wurde bisher verkannt, weil man es unterließ, sich von dem talmudischen Mikra (מִקְרָא), insofern es einen Gegenstand des Unterrichtes bezeichnet, einen klaren Begriff zu verschaffen. Man nimmt nämlich an, daß der Talmud unter Mikra einen Bibelunterricht versteht, welcher dem Schüler zum Verständnisse der Bibel verhilft, also beiläufig einen Unterricht, welcher dem heutigen Bibelunterrichte ziemlich nahe kommt. In Wahrheit ist aber das talmudische Mikra von dem heutigen Bibelunterrichte sehr wesentlich verschieden, indem man darunter weder die Übersetzung, noch die Erklärung, sondern ausschließlich das richtige Lesen des Bibeltextes versteht, was in der talmudischen Zeit ohne Vergleich schwieriger war, als nach der Einführung der Punkte und Accente. Die Umgangssprache der asiatischen, palästinensischen und persischen Juden mag wohl manche Erleichterung geboten haben; zu einem correcten Lesen des Bibeltextes reichte sie aber bei weitem nicht aus. Die Lesefertigkeit mußte durch anhaltendes Lesen unter Aufsicht des Lehrers erreicht werden.

Daß dies unter Mikra verstanden wurde, sagt Abba Aricha mit ausdrücklichen Worten, indem er in der bekannten Erklärung von Nehem. 8, 8. das biblische מִקְרָא mit מִקְרָא und מִשְׁמָר mit מִשְׁמָר erläutern¹⁾, und somit unzweideutig genug zu verstehen giebt, daß unter Mikra bloß das Lesen des nackten Textes zu verstehen ist. Auf gleiche Weise hält die jerusalemische Gemara Mikra und Targum auseinander²⁾, und R. Nissim erklärt die Worte: מִקְרָא מִסְמָר ganz richtig: מִקְרָא מִשְׁמָר (3). Wenn der Bibelunterricht mit einer Uebersetzung verbunden gewesen wäre, wie man gewöhnlich voraussetzt, hätte die Sage ohne Zweifel vorgezogen, dem Feldherrn Joab den Vorwurf einer falschen Uebersetzung, als den einer falschen Aussprache des Schriftwortes in den Mund zu legen⁴⁾.

1) Nedar. 37 b.

2) Nedar. 4, 3 f 38c₆₅.

3) Nedar. „. a. O.

4) B. Bathra 21 b.

Aus dem Gefagten erklärt sich manche Stelle im Talmud, deren wahrer Sinn bisher verborgen bleiben mußte. So bleibt es nach der Mischna demjenigen, von welchem sich ein Anderer durch ein Gelübde jeden Genuß verflagt hat, unter Anderem unbenommen, den letztern in Midrasch, Halacha und Agada zu unterrichten, nicht aber in Mikra; dessen Kinder darf er aber auch im Mikra unterrichten¹⁾. Der Grund dieser Unterscheidung liegt in dem Umstande, daß wohl Midrasch, Halacha und Agada, nicht aber das mechanische Lesen, Mikra, Studien sind, welche die Religion gebietet, und die Erfüllung von Religionsgeboten nicht zu den Genüssen gehört, die ein Entfagungsgelübde ausschließt. Für das Kindesalter hingegen ist gerade das mechanische Lesen das einzige Thorastudium, daher kann Kindern gegenüber ein Entfagungsgelübde auch in Rücksicht auf Mikra kein Hinderniß bilden. Die bab. Gemara weiß die Mischna nur auf sehr gezwungene Weise zu erklären²⁾.

Es leuchtet ein, daß die Jugendlehrer und Elementarschüler der talmudischen Zeit bei dem hebräischen Leseunterrichte eine viel schwerere Aufgabe zu lösen hatten, als ihre Nachfolger, die sich punktirter Texte bedienen konnten. Sobald letztere zu Gebote standen, brauchte der Anfänger nur mit den Buchstaben und Vocalen vertraut zu werden, um bei einiger Uebung jeden beliebigen Text lesen zu können, während vor der Einführung der Punctuation fast jeder Schriftvers neue Schwierigkeiten bot, wie heutzutage bei Anfängern fast jede Mischna neue Schwierigkeiten bietet, die nur durch mechanisches Vor- und Nachsagen zu überwinden sind. Ein früher nicht gelesener Text durfte daher aus Rücksicht auf die damit verbundene Anstrengung am Sabbathe nicht vorgenommen werden³⁾. Manche, selbst fleißige Lehrer scheuten die Mühe des oft wiederholten Vorfagens, so daß ihre Schüler fehlerhaft lasen⁴⁾ und man durfte zufrieden sein, wenn minder geübte

1) Nedar. 4, 3.

2) Nedar. 37 a.

3) Nedar. a. O.

4) B. Bathra 21 a.

Schüler in den vorgeschriebenen Schultunden eines Schultages ³⁴² einen Schriftvers correct lesen lernten. Zu diesem Behufe mußte der Vers so oft gelesen werden, bis sich das Gelesene zugleich dem Gedächtnisse einprägte, so daß das aus der Schule heimkehrende Kind aufgefordert werden konnte, seinen Vers zu recitiren. Dies ist auch der Sinn des bisher nicht erklärten: קראו לי ספר^1). Die Antworten der Kinder wurden selbst von hervorragenden Schriftgelehrten für ominös gehalten²): ein Vorurtheil, welches Maimonides nicht theilte und das er daher im Widerspruche mit der Gemara in einem mildern Lichte darzustellen bemüht ist³). Für das populäre Verständniß der Bibel, oder doch eines bedeutenden Theiles derselben, wurde durch die angestellten Meturgemanim oder Uebersetzer geforgt.

Gegen die gegebene Erklärung des Mikra als reinen Leseunterrichtes könnte eingewendet werden, daß gerade der Beschäftigung mit Mikra eine Eulogie vorangehen muß, was nach manchen Schriftgelehrten bei der Beschäftigung mit Midrasch und Mischna nicht der Fall ist⁴), woraus erhellt, daß Mikra kein bloßes mechanisches Lesen des Schrifttextes war. Dagegen muß man jedoch in Erwägung ziehen, daß hier vom Bibellefen Erwachsener und Unterrichteter die Rede ist, nicht von dem Elementarunterrichte der Jugend. Das Schriftwort war auch Gegenstand des Studiums Erwachsener⁵), wenn es auch von manchem Schriftgelehrten, wie von den meisten orthodoxen Rabbinen unserer Zeit, vernachlässigt wurde⁶) und manchem Schriftgelehrten, der alle Mischna-Ordnungen studirt hatte, die ersten Elemente der Hermeneutik unbekannt blieben⁷).

Mikra war den Erwachsenen das mit Verständniß verbundene, aber cursorische Lesen der h. Schrift; das tiefere Stu-

¹) Gitt. 56 a 68 a. Chul. 95 b.

²) Siehe oben Band II 110.

³) H. Ab. Sara 11, 5.

⁴) Berach. 11. b.

⁵) Ab. Sara 19 a.

⁶) Daf. 4 a.

⁷) Sabb 63 a.

dium der Schrift wurde mit שנה bezeichnet, weil ein solches Studium zugleich ein Wiederholen des bereits gelesenen Schrifttextes war. Diese ursprüngliche Bedeutung des fraglichen Wortes hat sich auch in späterer Zeit erhalten, wie aus folgender Stelle erhellt: ¹⁾ (שנה חושב שנה ל). Der engere Sinn des Wortes ist aber im Laufe der Zeit ein anderer geworden und zwar infolge der Entstehung der Halachas seit Hillel dem Ältern.

Ob diese Halachas schriftlich ans Licht traten, oder bloß mündlich tradirt wurden, haben wir hier nicht zu erörtern; genug sie waren vorhanden und wurden von R. Eliezer b. Hyrkanos und R. Akiba b. Josef erweitert. Zu dem alten Studium der Schrift (Midrasch, Talmud, Mischna) gesellte sich nun auch das Studium der Halachas. Letzteres wurde so beliebt, daß die Freunde desselben den Ausdruck שנה darauf anwandten, und das Studium der Halachas Mischna nannten, welche Benennung in der Folge auf die Halachas selbst übertragen wurde. Die Freunde der alten Studienmethode protestirten aber gegen diese Usurpation. Der Behauptung R. Meirs, eines Lieblingschülers des R. Akiba, daß man das neue Studium der Halachas als Mischna bezeichnen müsse, trat R. Jehuda b. Ilaj mit der Berichtigung entgegen, daß nur der Midrasch oder die Auslegung der Schrift, also das ältere Studium auch den Namen Mischna zu tragen verdiene²⁾.

R. Jehuda, der sich überhaupt strikt an den Buchstaben der Schrift angeschlossen, war ein so entschiedener Gegner des immer exclusiver werdenden Halachastudiums, daß er Jesaj. 65, 5 auf folgende Weise deutete: »Höret das Wort des Ewigen, die ihr ängstlich seinem Worte folget«, — das sind die Gelehrten; »es sagen eure Brüder,« das sind die Freunde der Schrift; »die euch hassen«, das sind die Freunde der Mischna³⁾!! Nach dieser Äußerung wird man sich nicht wundern, daß die Karäer den Urheber derselben zu den Ihrigen zählen. Und da

¹⁾ Kidd. 33 a.

²⁾ Zunz, G. Vorträge S. 43 a. 2 Aufl. 45 b. hat weder den Sinn noch die Bedeutung des Streites erkannt.

³⁾ B. Mec. 33 b.

R. Jehuda die Schriftforschung für das wichtigste Studium erklärt, so hält er nur denjenigen für einen Bibellefer (קרייט), der den Bibeltext zu übersetzen versteht¹⁾. Mit R. Meir stimmte ein anderer Lieblingschüler R. Akibas überein, nämlich R. Simon b. Jochaj, welchem ebenfalls das Studium der Halachas das Höchste war²⁾. Der im zweiten Jahrhundert geführte Streit war im dritten noch nicht geschlichtet, da R. Jochanan noch immer der Meinung war, daß man unter שונה schlechthin den Schriftforscher versteht³⁾. Im Laufe der Zeit feierten jedoch die Halachisten über die Midraschisten einen vollständigen Sieg. Die Halachas standen großen Theils der Praxis näher als das Wort der Thora, und die Beschäftigung mit denselben bot dem Geiste einen weitem Spielraum. Auf gleiche Weise trat bei den Rabbinen der letzten Jahrhunderte das Bibelstudium in den Hintergrund⁴⁾.

Nachdem die Halachisten gesiegt hatten, und besonders die Halacha-Sammlung R. Jehudas I. allgemeine Anerkennung fand und als vorzüglichster Gegenstand des Studiums den Namen Mischna, nach Schorr⁵⁾ den Namen Talmud erhielt, ³⁴³ womit früher die Schriftforschung bezeichnet worden war, begnügten sich die regsameren Geister nicht mehr mit dem einfachen Vortrage derselben. Es entstand vielmehr eine neue Disciplin, welche sich zu der Mischna ungefähr so verhielt, wie der Midrasch zum Mikra. So wurde die Mischna Gegenstand vielfacher Erörterungen, welche man חכמה⁶⁾ und Talmud in engerem Sinne oder Gemara, Studium, nannte. Immer gab es aber noch solche, die beim einfachen Mischna-Studium blieben, dafür aber von den Talmudisten, oder Gemaristen als Zeitverderber verhöhnt wurden⁷⁾. Manche dieser Mischnaiten mögen auch

1) Kidd. 49 a.

2) J. Ber. 1, 5. Ende und Parallelt.

3) Kidd. 49 a. nach der richtigen Lesart des R. Abraham ben David,

4) S. meinen Aufsatz: Ueber den Geist des Talmud oben Band I. 3 u. 12 und Joel in Frankels Monatschrift VI. 130. Vgl. oben Band I. 452 II 233. Zunz gV² 461 b.

5) He-Chaluc I. 51.

6) B. Mec. 33 a.

7) Sota 22 a. Vgl. L. Löw Graph. Requ. II 128.

ihr Studium ziemlich gedankenlos betrieben haben. Eine Barajtha, welche die verschiedenen Studien nach ihrem Werthe charakterisirt, läßt merkwürdigerweise den Midrasch gänzlich fallen, und spricht sich folgendermaßen aus: »Das Lesen der Schrift, Mikra, ist ein Verdienst und kein Verdienst; die Beschäftigung mit der Mischna ist ein Verdienst, das belohnt wird; das höchste Verdienst bietet die Gemara¹⁾.« Im Widerspruche mit dieser Charakteristik fügt sie hinzu: »Und immer eile mehr zur Mischna als zur Gemara«, was nach dem Babli R. Jochanan damit erklärt, daß R. Jehuda I. sich veranlaßt sah, das einfache Mischna-Studium besonders zu empfehlen, weil es der Gemara nachgesetzt wurde.

S. 9. sagt Stein: »Das Streiten selbst wird im Talmud ironisirt. So heißt es Erub. 13 b. Symmachos, ein Schüler des R. Meir, hätte für jeden Gegenstand, die Unreinheit betreffend, mit 48 Gründen beweisen können, er sei unrein und mit ebenso vielen, er sei rein.« Der Vrf. hat die angeführte Talmudstelle so aufgefaßt, als spräche dieselbe von einem und demselben Gegenstande, was jedoch nicht der Fall ist. Der Talmud sagt aber: Symmachos habe die Befähigung gehabt, die Reinsprechung reiner, sowie die Unreinerklärung unreiner Gegenstände mit 48 Motiven zu begründen. Nichtsdestoweniger ist es wahr, daß der Talmud sich selbst ironisirt: das von R. Jeremias aufgestellte Rechtsproblem von der Taube, die mit einem Fuße innerhalb und mit einem Fuße außerhalb der 50 Ellen des Taubenschlages steht, ist nichts Anderes, als sarkastische Ironie, die ihrem Urheber das consilium abeundi zuzog²⁾, welches jedoch später aufgehoben wurde³⁾. Daß R. Jeremias ironische Fragen aufgeworfen habe, um R. Sera zu erheitern, wird im Talmud ausdrücklich berichtet⁴⁾. Auf die Irrwege des Pilpuls in der talmudischen Zeit hat übrigens

¹⁾ J. Sabb. 16, 1 f 15^c₂₇. B. Mec. 33 a.

²⁾ B. Bathra 23 b. und R. Gerichom z. St.

³⁾ Daf. 165 b.

⁴⁾ Nidda 23 a.

schon Rapoport hingewiesen¹⁾ und seine späteren mildernden Äußerungen²⁾ sind wohl kaum geeignet, seine früheren Nachweise zu entkräften.

Wir beschränken uns auf diese Andeutungen, welche wir den Freunden wissenschaftlich-talmudischer Forschung mit der Bitte empfehlen, uns ihre Berichtigungen und Ergänzungen nicht vorenthalten zu wollen. Der Studiengang der talmudischen Zeit verdient sorgfältig untersucht zu werden. Was Zunz hierüber zusammengestellt hat³⁾, ist, wie schon aus dem oben Beigebrachten zu ersehen ist, nicht befriedigend.

Die Schwierigkeiten, welche in der talmudischen Zeit mit dem Leseunterrichte unpunktirter Texte verbunden waren, schwanden vor den Pünktchen und Strichlein, mit denen die Bibel versehen wurde. Dieses Mittel kann bei der talmudischen Litteratur nicht angewendet werden. Hier muß also die methodische Kunst das Problem lösen helfen.

Höhere Lehranstalten für die jüdische Theologie sind in unserer Zeit in Italien, Frankreich, Holland, Rußland und Deutschland ins Leben gerufen worden. Für Süddeutschland wird in diesem Augenblicke die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät in Heidelberg vorgeschlagen. Die systematische Vorbereitung für höhere Lehrinstitute wurde aber bisher sehr wenig beachtet. Und doch fällt in Ansehung des talmudischen Schriftthums gerade diesen Vorbereitungsschulen der schwerere Theil der Arbeit zu!

Ob Schüler, die aus der Volksschule unmittelbar ins Gymnasium übergehen, überhaupt auf eine erfolgreiche Weise in die Hallen des Talmuds eingeführt werden können, ist sehr fraglich, und wird selbst dann fraglich bleiben, wenn der hebräische Unterricht in der Volksschule eine mehr methodische Gestalt gewonnen haben wird. Viel leichter würde die Aufgabe gelöst, wenn in der Vorbereitungsschule für's Seminar auch für den Unterricht in den Gegenständen des Untergymnasiums gesorgt wäre.

¹⁾ K. Chemed I 84.

²⁾ K. Chemed III 52.

³⁾ G. Vortr. 43. Anm. a 2. Aufl. 45 Anm. b.

344

Die Gründung und Erhaltung solcher Anstalten ist mit bedeutenden Auslagen verbunden, die von einzelnen Gemeinden nicht leicht bestritten werden können. Die Berathungscommission, die im Jahre 1852 in Ofen tagte, fand es daher angemessen, die Gründung und Erhaltung fünf solcher Vorbereitungsschulen aus dem ungarisch-jüdischen Schulfonde vorzuschlagen. Die Ausführung dieses Planes schien damals so nahe bevorstehend, daß der selige Löw Schwab den Entwurf einer talmudischen Chrestomathie ausführlich mit mir besprach, und ich habe Grund zu glauben, daß sich manche hierauf bezügliche Notiz noch unter seinen Papieren finden werde. Der Plan wurde auf bureaukratischem Wege verworfen, ohne daß dagegen remonstrirt werden konnte. Im Belagerungszustande galt das Wort des Propheten: »Darum schweigt in einer solchen Zeit der Kluge, denn es ist eine böse Zeit¹⁾!« Je mehr sich die allgemeinen Verhältnisse klären, desto klarer werden auch den gebildeten Juden in Ungarn die Aufgaben werden, die sie zu lösen haben.

¹⁾ Amos 5, 13.

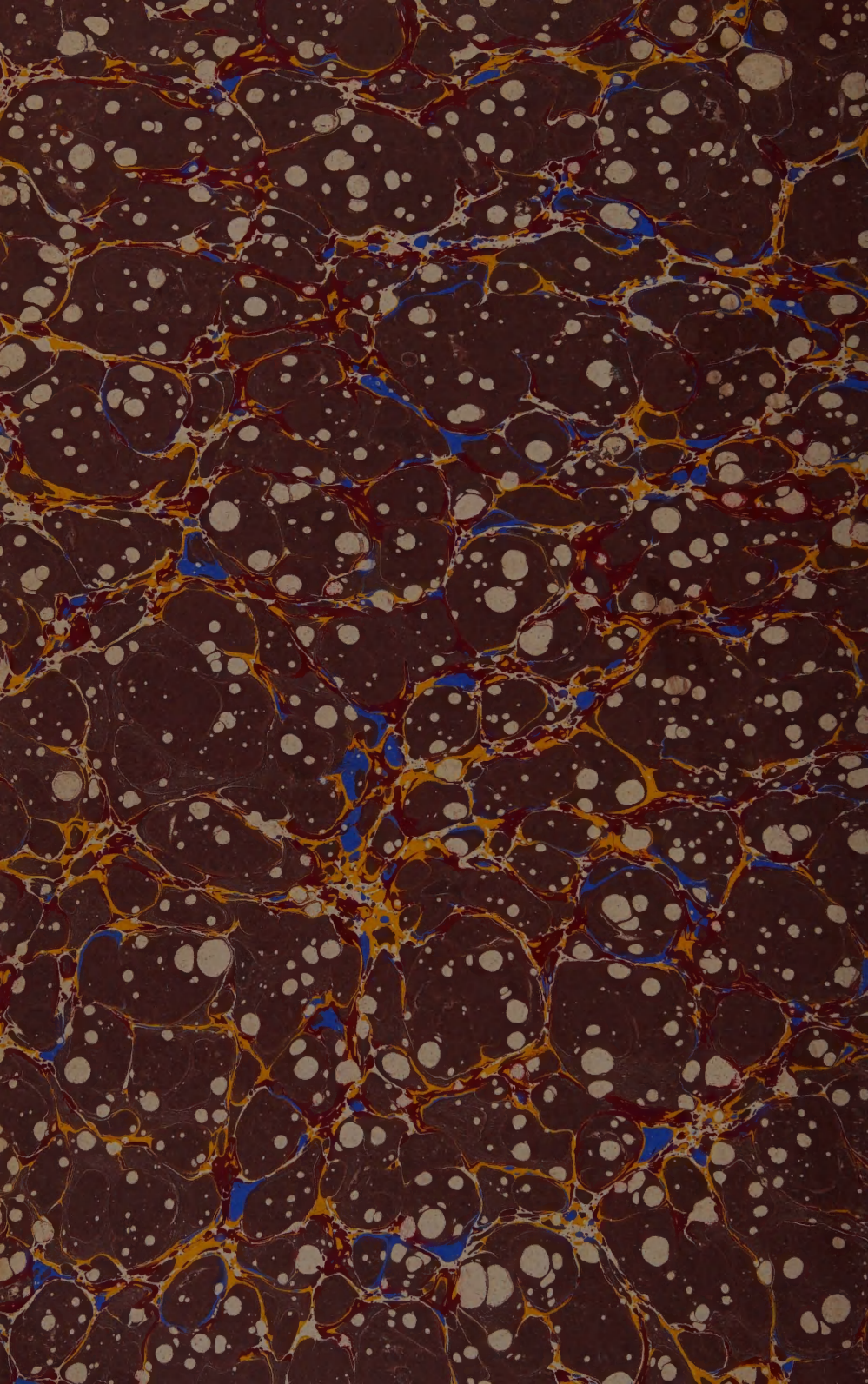


Nachträge und Berichtigungen.

- Seite 2 Anm. 2. Zunz, gV² 426 Anm. e.
 13 Anm. Hinzuzufügen: II 241—245. 341—353. VII 73—81.
 17 Anm. 1. 1 M.
 22 Anm. 2. T Jeb. X 251₁₇.
 24 Anm. Vgl. S. 278.
 29 Anm. 3. S. Vgl. S. 307.
 30 Anm. 4. S. 159 Z. 10.
 39 Anm. 1. S. 302. 312.
 51 Anm. 1. S. 75.
 55 Anm. 1 244 lies 249.
 60 Zeile 14 Vgl. S. 352.
 — Anm. 3. Torathan fehler Rischonim I 53.
 67 Anm. Vgl. S. 385.
 71 Anm. Z. 27 das.
 135 Anm. 4. j. Schabb. 1, 7 f 3^d₃₄ j Sota 1, 8 f 17_{b5}.
 153 Anm. 2. T Jeb. VI Ende 248₁₇.
 156 Z. 5 vu Vgl. 178 Anm. 1.
 166 Rand: 337 l. 373.
 176 Z. 14: 1075 l. 1095. Vgl. S. 288.
 184 Z. 4: Neubauer Chronicles 134.
 195 Anm. 3. Christen.
 209 Anm. 3. Brüll, Centralanzeiger 44.
 210 Anm. Lebensalter 405. Anm. 242 und 193.
 211 Anm. 6. RGA J Minz 11 f 18 a.
 214 Anm. 1. Lebensalter S. 405. Anm. 224.
 237 Anm. 5 Vgl. S. 328.
 246 Anm. 1. Ber. 93, 1 Romm. Ab. d. R. Nathan p. 85 Schechter.
 249 Anm. 1. Vgl. S. 350 Anm. 1.
 251 Z. 13 Vgl. S. 357 Anm. 1.
 266 Anm. 1: Vgl. S. 347.

- Seite 277 Z. 9. Band I 244 Anm. 3.
279 Z. 10: Vgl. S. 321 Anm. 20.
288 Z. 2 vu am Rande: 894.
289 Anm. 1. Vgl. S. 308.
318 l. Z. am Rande: 864.
319 Z. 26. 865.
320. Z. 5 vu 866.
339 vorl. Z. auf.
343 Anm. 2: 326 l. 336.
362 — —: RGA Gaon Chemda genuza Nr. 74.
364 Z. 2. Torathan fehel Rischonim I 49.
— Anm. 1. RGA Gaon. Chemda genuza Nr. 6. Tor. feh. Risch. I 48.
— — 3. RGA Gaon. daf. Nr. 44.
409 Z. 10 daf.
426 Z. 22 eine.
429 Anm. 2 Patchalius.
440 Z. einf lies ein —
445 vorl. Z. tiefften.





BM
45
L6
U.3

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

